

909.09822

P462

STX

~~no. 47~~

K

# MÉLANGES

## 1989

THE LIBRARY OF THE

JAN 25 1990

UNIVERSITY OF CALIFORNIA  
URBANA-CHAMPAIGN

**Peuples Méditerranéens** 47  
MEDITERRANEAN PEOPLES

UNIVERSITY OF  
ILLINOIS LIBRARY  
AT URBANA-CHAMPAIGN







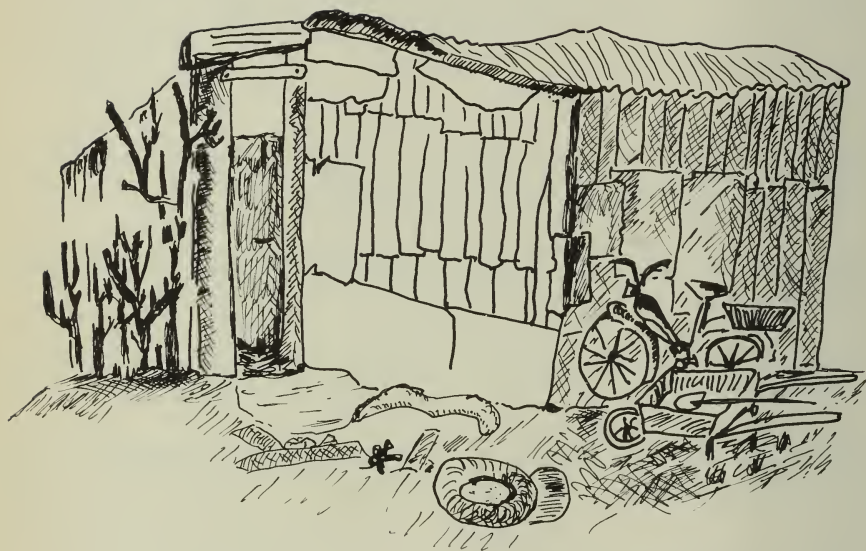
# MÉLANGES 1989

PEUPLES MÉDITERRANÉENS / MEDITERRANEAN PEOPLES N°47  
Revue trimestrielle - avril-juin 1989

---

<b>Hassan FANINE, Guy LEONARD</b> : Ecritures. Carnet de Hassan. Façades de quartiers populaires de Casablanca.....	3
<b>Francesc HERNANDEZ, Francesc MERCADÉ</b> : Espagne, une pluralité d'identités.....	27
<b>Nico KIELSTRA</b> : The changing repertoire of contention in 19th century Narbonne.....	41
<b>Abderrahmane MOUSSAOUI</b> : Le Maghreb central. Economie et société au XVII <sup>e</sup> siècle d'après un manuscrit de <i>fiq'h</i> .....	67
<b>Gilles LAVIGNE</b> : Nice, l'avenir incertain d'une ville d'avenir.....	89
<b>Sami ALRABAA</b> : Bulaq, moral discourse.....	107
<b>Khalil ZAMITI</b> : La société tunisienne.....	125
Résumés/Abstracts.....	137

*Publié avec le concours du Centre national des lettres  
et du Centre national de la recherche scientifique*



قین حَرْدَی *Ain Harrouda*

## ECRITURES

### Carnet de Hassan. Façades de quartiers populaires de Casablanca

Hassan FANINE, Guy LEONARD

Je suis arrivé à Casablanca en 1979. Pas directement car j'aurais pénétré la ville par Médiouna.

Comme j'avais traîné déjà entre la montagne qui ne voulait plus de moi et la ville que j'espérais, j'ai abordé Dar Beida de côté, par Aïn Harrouda, c'est-à-dire par la campagne et aussi par la mer.

Le car s'est arrêté devant la baraque, pris au creux d'une ornière sèche. Si l'ornière avait eu de l'eau, je ne serais peut-être jamais venu jusqu'ici mais cette année n'avait pas été bonne et j'avais abandonné ma femme et mes trois enfants.

Quelques campagnards descendirent en même temps que moi. Le chauffeur fit tomber du toit nos cartons et nos sacs copieusement ficelés, puis reprit place. Les graves visages du voyage disparurent sans un signe.

Sous l'auvent de la baraque, des conducteurs de carrioles s'abritaient du soleil brûlant et attendaient. Il y en eut un qui fit monter trois clientes, se hissa sur un timon, les jambes ballantes et poussa la vieille bête sanglée de cordes et de tissus sur le macadam fondant.

Je m'avançai pour demander Fanine Ahmed, dit "le nez".

Quelqu'un connaissait mon cousin.

Sa baraque avait le numéro 400.

On me fit signe du doigt. Sans bouger plus.

Tous devaient savoir que je n'avais d'argent ni pour la carriole ni pour une bouteille de Fanta.

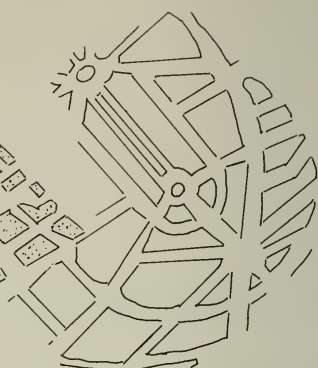




وَلَقَدِيمَا  
Vieille Médina



مَعْرِفَ  
Maarif



أَنْفَا دُفْلَايَ  
Anfa Supérieur



كَيْنَ عَزْرَايَ  
Kin Harrouda



J'avançai, encombré de ma djellaba roulée et de mon sac à double poche jetés en travers de mes épaules. J'avançai vers la masse confuse de tôles et de roseaux où je devais trouver abri.

Des gamins morveux m'entraînèrent puis disparurent. Pour se cacher. Et me voir.

Dans la longue soirée, on commença à me raconter la ville. Quelques lointains parents que j'ignorais étaient venus du douar Briki pour me saluer et entendre parler du pays. Sans doute estimaient-ils utiles de juger l'homme qui avait été annoncé.

Ils étaient hommes des douars, ni de la ville, ni de la terre, errant entre les mots ronds de la mémoire et les mots excessifs de l'anecdote d'un mirage urbain. Ils savaient tout de la vieille médina, les ruelles, les mosquées, les portes, les marchés, ils savaient tout pour avoir tout entendu, comme ils savaient tout du Maarif qui était à l'autre bout de la ville, tout, pour avoir entendu le livreur de Coca cola, et aussi tout sur Anfa supérieur, où les maisons sont des palais qui tournent dans le soleil.

Mais ils n'avaient quitté le douar que pour retrouver les champs voisins, arroser d'étroites banquettes où poussaient des tomates, ou, encore, pour s'enfermer dans les usines d'Aïn Sebaa qui les happaient au petit jour et les déurgitaient, usés, au beau milieu de l'après-midi.

Et leurs mots insolites étaient autant d'encouragements que j'espérais.

M'aider. Qui pourrait résister à la nécessité d'aider un parent ?

Mais le travail est rare et ne se divise pas.

Je ne fis rien durant des jours et des jours, durant lesquels je restai assis sur une pierre en compagnie de vieux qui parlaient pour m'aider à filer le temps ou se taisaient pour respecter ma peine.

J'attendais un message.

De-çi de-là, on me fit participer au travail des champs. J'étais alors enragé. Je n'avais nul besoin de prouver que l'effort ne me faisait pas peur (dans la montagne le courage est à l'honneur) mais je voulais sentir mes muscles tressaillir sous les coups de la houe jusqu'à faire naître une douleur terrible capable de tuer toutes mes pensées.

Quand, un jour attendu, l'inconnu de la ville me remit quelques billets. Je commençai mes longues marches dans les rues de Casablanca. De Jemaa à Jamila, je criai : "vieux habits", escomptant une course d'enfant tendue jusqu'à moi. Une veste. Un pantalon. L'enfant qui va, vient, revient. L'échange. L'achat.

L'argent froissé.

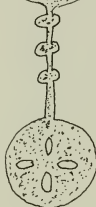
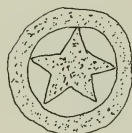
Ma voix tonnait dans les venelles et mourait à plat dans les rues larges.

Je rivais mon oeil aux fenêtres mi-closes.

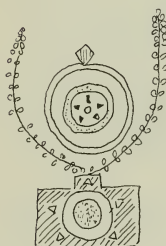
J'espérais.



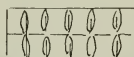
مسجد حى جميلة  
Mosquée de Hay Jamila



حى جميلة زنگنه ٤٣  
Hay Jamila Zankat 43



حى جماعه زنگنه ٧٠  
Hay Jemaa Zankat 70



حى جماعه  
Hay Jamila

حى جماعه زنگنه ٩  
Hay Jamila Bloc 9

La robe de la ville commença à me parler. Au seuil de la mosquée je recomposai des textes appris par coeur sous la baguette du *fqih*; je relus avec agilité des étoiles et des drapeaux qui flottaient sur chaque village; je liai amitié avec la porte de fer entrebaillée. La ville. Etait-ce cela ? Elle ne m'était donc pas étrangère que je pouvais déjà, à la nuit, s'il le fallait, raconter à l'assemblée silencieuse la conquête d'une médaille et la rencontre d'une tortue ?

Je crois que j'inspirais confiance.

J'étais calme. Je souriais sans rire.

Je regardais les fenêtres sans voir.

Je déchiffrais les portes sans les pousser. L'inconnu me rencontrait. Je sortais l'argent qu'il comptait. Il me donnait ma part, me laissait une somme pour faire des affaires, puis il disparaissait.

Du bouchon de tous les habits qui passaient entre mes doigts j'avais extrait un costume et deux chemises, l'une rose, l'autre bleue. A la fin de l'année, avec la fraîcheur, je remis ma djellaba.

Je reçus des nouvelles du village. Aïcha venait d'accoucher du quatrième enfant. C'était un garçon. Je décidai qu'il se nommerait Mohammed. Je fis un ballot de vêtements que j'enfermai dans une couverture. Un voisin qui devait passer par Mediouna le confia à un chauffeur de car. Je fis aussi parvenir quelques billets.

L'inconnu vint. Il me demanda de changer de quartier. J'étais maintenant à Hay Tourissia. Je sus que c'était une récompense.

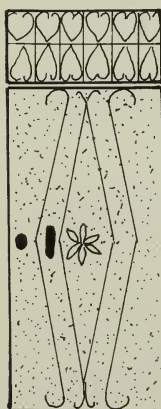
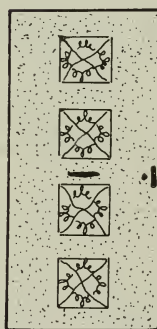
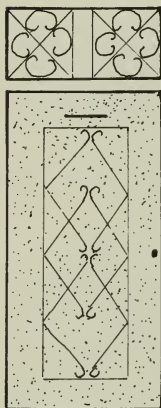
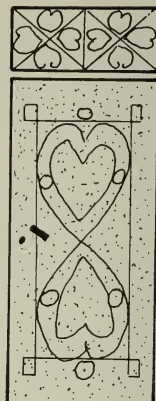
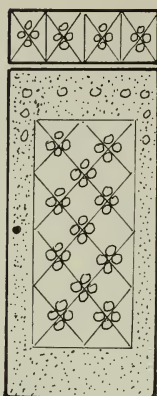
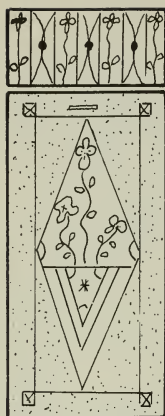
Il me fallait marcher plus longtemps pour chercher ma clientèle, mais les vêtements étaient plus beaux. Je m'arrêtais devant les portes et je me disais : "celui-là regrette sa campagne", ou : "en voici un qui veut aimer, il ne peut qu'aimer", ou : "c'est un homme habile, cette porte ornée conduit chez lui, il cache, là, derrière, sa famille, sa richesse, il loue le bas de sa maison, ceux-là n'ont pas droit au décor, mais ils en rêvent". Je passais, je revenais. "Vieux habits". Lentement. Pour donner le temps à ma voix de pénétrer par les filets d'ouverture jusqu'au coeur de la maison et provoquer un désir d'échanger, sous la loi, désir fait d'habiletés et de concessions.

Je sus que d'une maison à l'autre il y avait des connivences.

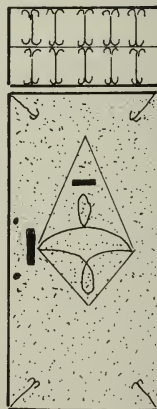
En tout. Entre hommes. Entre femmes. Entre enfants. Sur la richesse. Sur le travail. Sur la mosquée.

Comme il y avait d'une porte à l'autre la signature du forgeron qui utilisait le fer rond ou le fer carré et dessinait ces formes rustiques, ou géométriques et hermétiques.

Je n'ai plus vécu que dans les visages déformés des murs opaques. J'intégrais la cohorte des écrivains sauvages qui, ne reconnaissant rien, ne se retrouvaient que dans les traits hideux des corps déchirés. Figures laides, sexes démesurés, violence, bizarrerie des griffures, rencontres maudites; j'errais, vieux, déjà, parmi les rictus vomis par des enfants qui auraient pu



حَيِّ الْفَرَسِيَّةَ  
Hay el Courissia



encore rire d'eux. Cette joie que je perdais. Il y avait des mois que je ne m'étais plus soucié des miens, et ma femme, et mes fils, et mes oncles, et les cousins étaient des étrangers dont je n'avais nulle nouvelle et qui n'auraient pu deviner où j'en étais rendu.

Je goûtais la ville mauvaise et je survivais d'artifices dont je ne veux plus parler. Tous les interdits avaient disparu par la force des choses et je traînais sans tenir compte d'aucune loi en contournant les mosquées et en évitant les écoles, je me tenais à l'écart des forces de l'ordre, clandestin parmi les clandestins qui, en me brutalisant et jouant de moi, m'apprenaient les ruses de la ville. J'étais attiré dans des pièges. Je rendais des services infâmes qu'on ne me rémunérait plus. On m'expédiait dans des quartiers lointains où je n'étais plus attendu.

Depuis des mois, j'avais perdu l'habitude de regarder la peau de la ville vibrante de raison car mon oeil s'exerçait à percer des secrets que je colportais.

A la nuit venue, je cherchais encore, aveugle, un étroit passage condamné.

Tout se passa très vite.

Ce soir d'hiver quand je remontais vers Aïn Harrouda.

Le vélomoteur. Un grand coup sur l'épaule. La douleur fulgurante. Le cri. Ma chute.

Déjà le vélomoteur avait fait demi-tour et toute tentative de défense fut rendue impossible par un nouveau coup qui me renversa sur le dos pendant que des mains expertes me fouillaient pour prendre mon argent.

J'entendis : "Tourissia n'est pas à toi". Tard dans la nuit j'atteignis le douar. Avec des linges on immobilisa mon épaule.

Alors j'attendis l'inconnu qui ne vint pas. Personne ne savait qui il était. Je vivais dans la honte et l'angoisse.

Enfin, quelques vieux, à mi-mots, me firent comprendre qu'il ne viendrait plus et que je ne pouvais plus rester là.

Je repris mes affaires pour commencer ma longue errance.

Les façades crues défilèrent devant moi, grises, blanches, nues, fenêtres closes, fenêtres closes, portes, portes closes, portes closes muettes. Pas de mots.

Pas de mots d'espoir. Rien.

Je m'enfermais dans les corridors de Ben M'Sik où je ne cherchai plus rien. Perdu de honte.

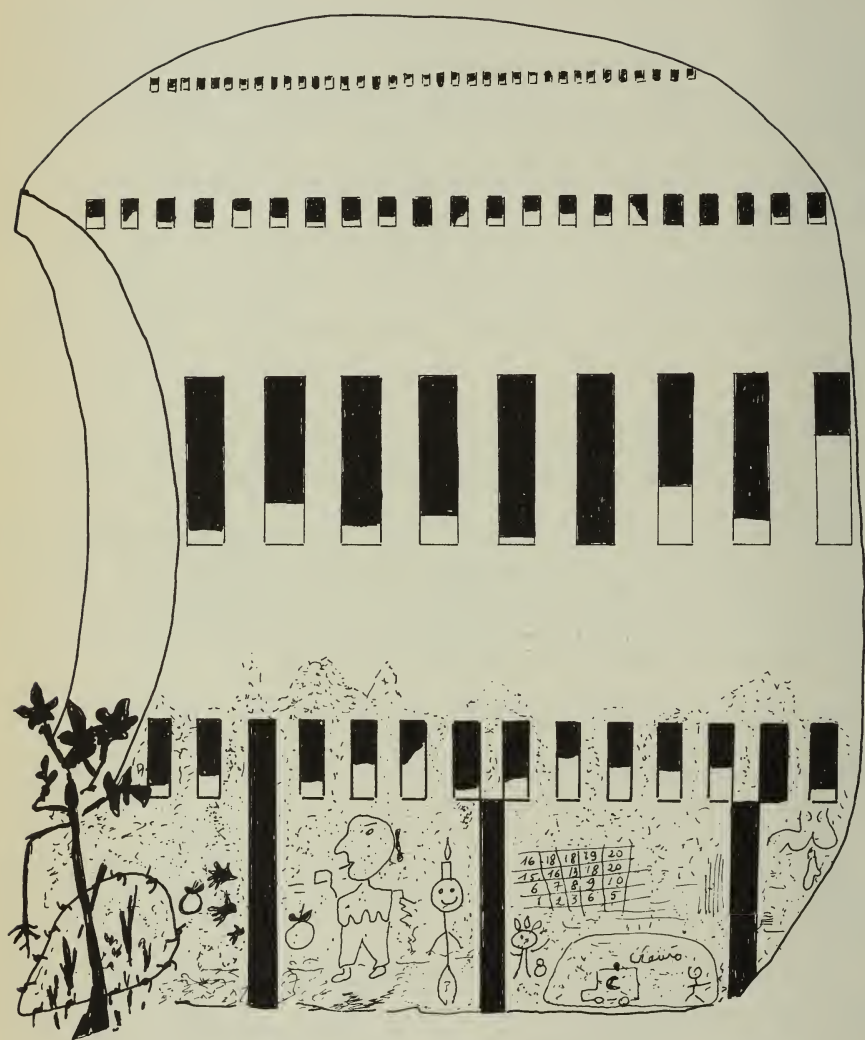
Les enfants m'offraient aux murs des signes dérisoires que je connaissais mal ou pas.

Les enfant détournaient les yeux à ma vue, puis me lancèrent des pierres.

Avec du charbon de bois et des plastiques calcinés, ils dessinaient des visages naïfs ou cruels.

Et pourtant j'espérais toujours.





Ben M'sik بن مسيك



Et d'autres avec moi qui avaient protégé un figuier par quelques barbelés et cherchaient à faire pousser, au printemps nouveau, le maïs qu'ils feraient griller dans les braises rouges posées à même la plaque de tôle.

Et les enfants eux-mêmes qui rêvaient de lumière en bâtissant des grilles de chiffres impénétrables.

Pourquoi étions-nous aveuglés par la ville au point de tenir sur elle des discours incohérents qui lui donnaient la faculté de délivrer la richesse, le bonheur, la liberté et de rassembler tous les maux que des légendes de tous les siècles ne pourraient contenir.

Il fallait que les portes soient fermées.

Il fallait que les portes soient refermées derrière nous pour nous précipiter vers ce gouffre noir dont nous ne savions rien de juste.

Rien de juste.

Qui était revenu quelques jours dans la montagne donnait de sa vie l'image du luxe que la terre lui refusait. Qui apportait un cadeau le voulait excessif ou inconnu, parfois inutilisable, pour expliquer sa réussite.

Qui parlait des tourments les tournait en dérision par leur invraisemblance et tirait encore par le mystère entretenu le naïf vers la ville.

Et moi, moi, Hassan Fanine, j'avais fait les paquets, j'avais noué les ficelles et j'avais abandonné les miens pour venir jusqu'ici.

En tirant la porte derrière moi.

Et moi, Hassan Fanine, je dormais ce soir dans le Jardin de la Rue.

Et moi, Hassan Fanine, je n'avais devant moi que les ténèbres de la nuit.

Alors, couché sur le banc froid, j'aperçus sur le caisson de ciment de la Compagnie d'électricité le dessin de l'enfant.

C'était rue Ibn Yala El Ifrani.

Et je suis revenu si souvent le voir.

Par quatre fois il avait tracé son poème.

C'était un poème d'amour

C'était un poème de rêve

Avec de l'herbe et des arbres

Avec une maison au toit pointu venu

D'où ?

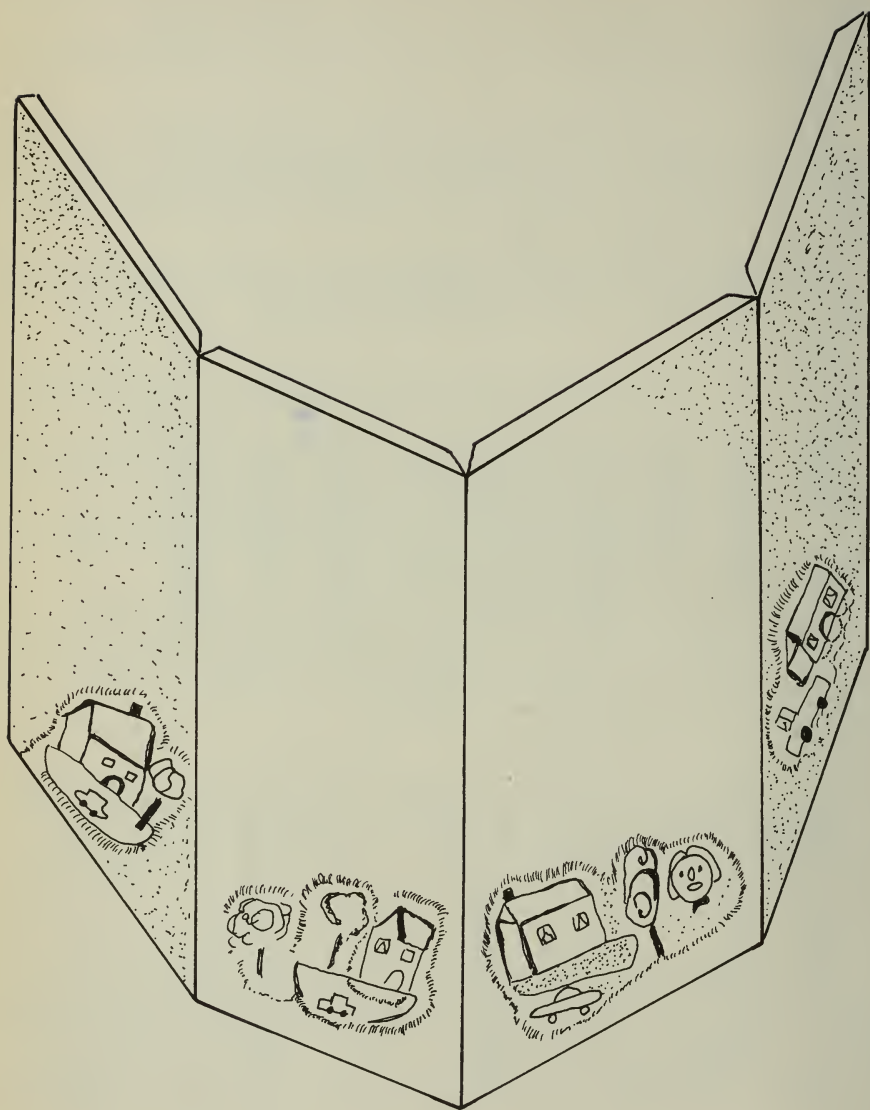
Avec une auto devant, bien devant.

C'était un dessin d'enfant fermé d'un rêve citadin, rêve d'enfant qui ignorait la campagne et vivait la ville.

Un dessin étranger, venu d'où

Avec un toit pointu ?

Au jeune matin frais je m'avançai vers les maisons du *derb* Ghallef qui deviendrait ma ville dans la ville. En glissant sur les façades de la première rue, alors que surgissaient de temps en temps une femme, deux hommes, je retrouvais des signes qui étaient à la mesure de l'homme et que j'aurais, peut-être, depuis mon arrivée, involontairement réécrits, si j'avais été sage, comme d'autres hommes s'étaient ingéniés, hier, à tracer des lignes et à i



رَنَقَةُ إِبْنِ يَحْيَىٰ أَنَّىٰ فَرْجِي - دَنَمَقَرِب  
Rue Ibn Jala El Ifrani Maarif

mpri­mer des mar­ques qui pussent les guider au fil des jours. On était hors de la ri­chesse, ou de la gran­deur : mai­sons pe­ti­tes, ter­ras­ses oc­cu­pées, é­troi­tes ou­ver­tures, pein­ture é­cai­lée, et tout évo­quait la peine, mais il y avait des phra­ses ré­pé­teées qui fa­çon­naient la nou­velle fa­mille, in­ter­ne à une au­tre fa­mille, sur­gie des ter­res et re­mo­de­lée dans la ville.

Je re­cher­chais ce que j'avais per­du. L'ar­ron­di au-des­sus de la porte. L'im­poste grillée. Un ban­deau ocre. Le ca­dre de fe­nê­tre jaune. Ou bleu. Toutes les cou­leurs po­pu­laires é­cla­tantes comme bran­dons que ve­naient en­richir les é­toi­les, le croissant, la main pro­tec­trice, et ces fer­ron­ne­ries si sim­ples dans les­quel­les je lisais des con­tes an­ciens. Cette di­men­sion villa­geoise et ur­baine, cette re­fa­çon d'un chant que je pou­vais con­naître par ce que j'avais ap­pris là-bas, par l'é­preu­ve que j'avais en­du­rée, et dans le­quel j'en­ten­dais des mots qui me di­saient qu'il me fal­lait vivre, ici.

Je dé­ci­dai que j'or­ga­ni­se­rai ma vie à partir de ce point, per­suadé que rien ne me se­rait é­par­gné, mais que je saurais briser tous les ob­sta­cles.

Des en­fants en riant se pré­ci­pi­tèrent en­tre deux mai­sons. Je les suivis. Il y avait une place en­core vi­de que le so­leil dé­cou­pait en sombre et clair, puis au-des­sus, une se­conde place é­troite où des hom­mes s'a­gi­taient. J'allai à leur ren­contre.

Les mar­chands de poi­sson s'in­sta­laient.

Hom­mes rudes. Hom­mes vi­fs. Braillards qui ar­ra­chaient à la ca­mion­nette Honda des cais­ses gluantes de rous­settes, sar­dines, raies, ma­quereaux, sal­pas,

poi­ssons bon mar­ché,

puis cou­raient prendre place, à même le sol, bous­culant les pre­mières clien­tes qui cher­chaient le pre­mier choix.

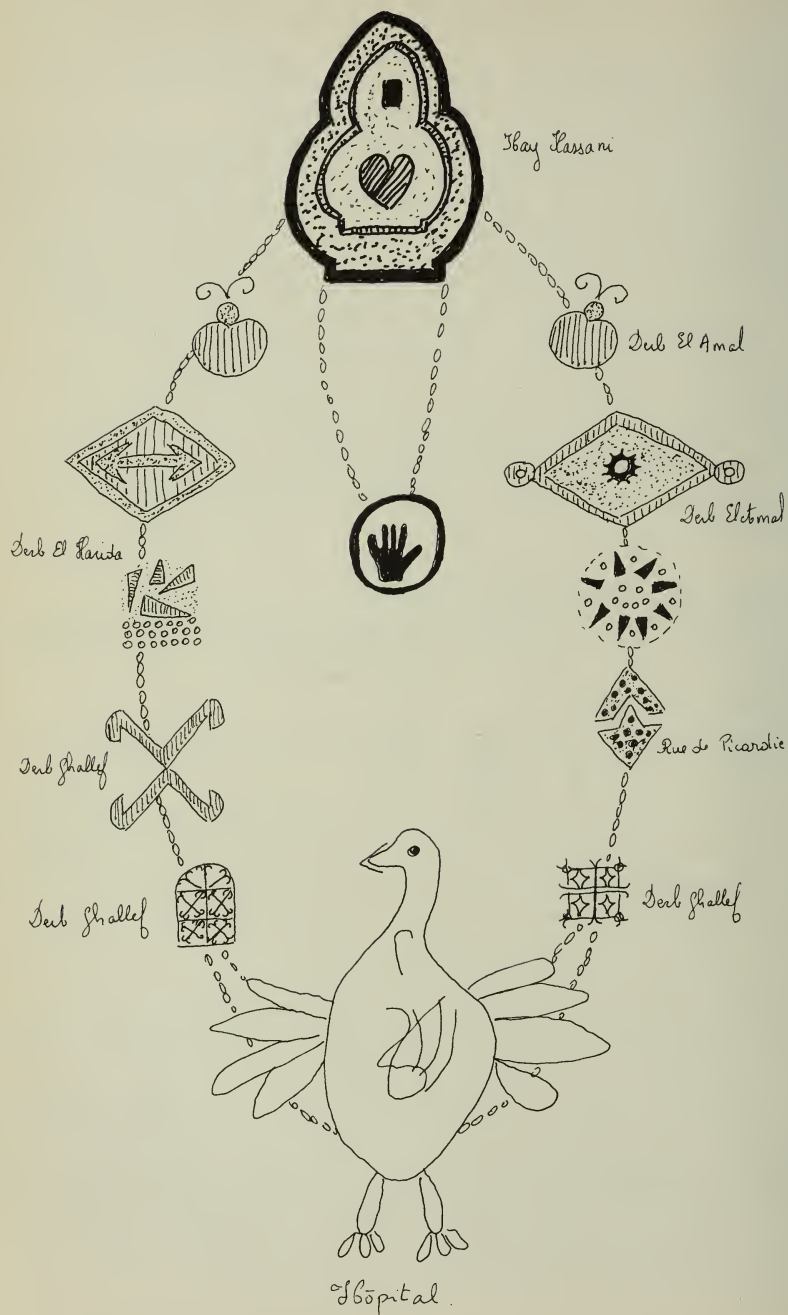
Il y avait une brute au vi­sa­ge ef­frayant qui al­lait se saisir d'une cais­se lourde de glace. Je le re­gardai loin dans les yeux et lui dis : "laisse-moi".

Des fem­mes ar­ri­vaient par pa­quets, si nom­breuses que l'on pou­vait croire que tout le *derb* s'é­tait re­trou­vé là; elles sou­le­vaient le poi­sson, le re­tour­naient, dis­cu­taient le prix, par­taient, re­ve­naient, s'im­mo­bi­li­saient, puis ten­daient un sac en plas­tique et quel­que mon­naie.

Je ven­dais. Je ven­dais bien. Par­fois je me le­vais pour al­ler cher­cher un seau d'eau et as­per­ger le poi­sson que le so­leil des­sé­chait.

Des ado­les­cents cou­raient au­tour de nous avec des pla­teaux chargés de ver­res et de théières. Par deux fois on m'of­frit un thé brû­lant.

A mi­di tout é­tait fini, le net­toyage hâ­tif ter­mi­né, les ca­mion­nettes em­por­taient les cais­ses vi­des. Je re­çus quel­ques piè­ces et l'es­poir de tra­vailler le len­de­main. Au soir, au bout du *derb*, je trou­vai dans un groupe de ba­raques en tô­le, en é­chan­ge de quel­ques piè­ces, un toit. Dans les jours qui suivirent, je m'im­posai de tout com­prendre. Je de­vais être mar­chand. Je lus deux rues où les bouti­ques se se­raient les unes contre les au­tres et vers les­quel­les toutes les ve­nelles con­ver­geaient.



Les tripes et la viande avec des carreaux blancs et rouges.

La menthe, les épices, les légumes, avec du bleu.

L'épicerie brune.

Le coiffeur bleu ?

Le bazar bleu.

D'autres teintes que le temps avait tuées.

Bata au seuil de la *kissariat* brun brillant.

On tirait dans la journée des toiles multicolores qui faisaient retomber les rires des femmes et l'appel des marchands.

Les hommes âgés égrenaient un chapelet. Des jeunes, à l'angle de la rue, fumaient du kif.

Un mois. Deux mois. Je ne dépensais rien. Je fus en mesure d'écrire là-bas pour faire savoir à ma femme que tout allait bien. Je glissai dans l'enveloppe des billets en lui disant que d'autres viendraient.

Un an. Deux ans. La montagne pour la fête.

Il y aura un autre enfant.

Le *derb* m'apparaissait maintenant à travers la diversité de ses revenus. Les plus malheureux, les derniers arrivés s'entassaient dans des baraques regroupées en trois points bien précis; ceux qui avaient un peu plus de chance se serraient à sept ou à huit dans des rez-de-chaussée obscurs et sans air avec un point d'eau pour plusieurs familles et un couloir cuisine où les femmes s'observaient en préparant leur repas sur des bouteilles de gaz minuscules. Une foule de jeunes femmes et d'hommes quittaient chaque matin les venelles pour gagner les usines ou les ateliers du Maarif, ces gens-là vivaient mieux, ils étaient parfois à l'étage, certains devaient posséder toute une maison pour avoir su s'agglutiner à plusieurs ménages d'une même famille en regroupant toutes leurs ressources.

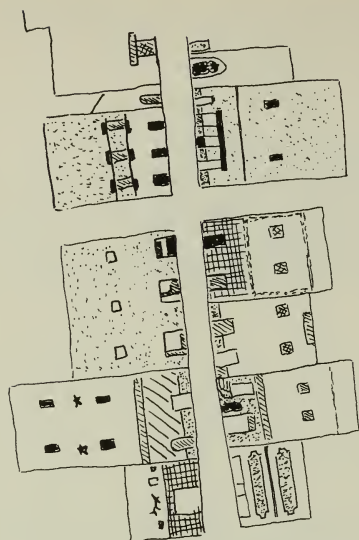
Dans mon dénuement, mais je savais que j'avais la chance avec moi, j'observais avec envie des maisons plus grosses qui se rassemblaient au couchant. Le bruit courait que tout le *derb* serait rasé et que tout le monde irait habiter ailleurs. Il suffisait qu'un homme passe avec un registre pour que les vieilles se remettent à pleurer, mais je voyais bien qu'il y avait des pôles qui subsisteraient et que l'argent dépensé à décorer ne pouvait être de l'argent gâché. Là, ceux qui habitaient là étaient habiles commerçants ou artisans, fonctionnaires, parfois les deux à la fois, et ceux-là vivaient à cheval sur le *derb* et sur la ville en picorant ici puis là des savoirs qui les haussaient vers des sommets qui m'éblouissaient.

Il y avait maintenant quatre années.

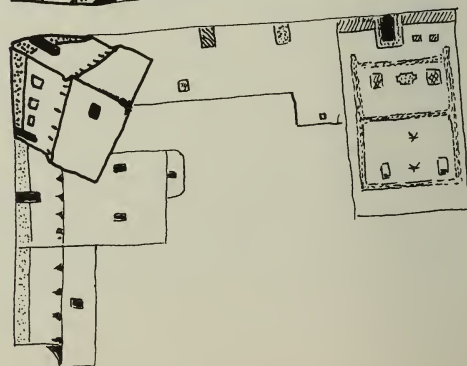
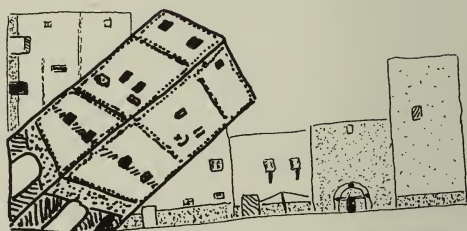
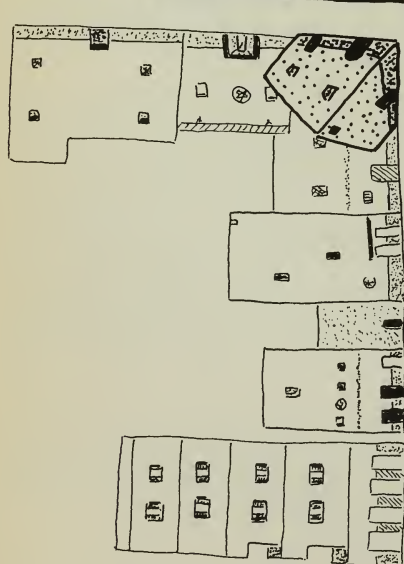
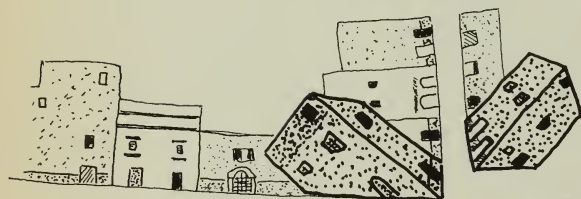
Il y avait maintenant plus de quatre années.

Il y avait maintenant cinq années que j'étais arrivé à Casablanca, et chaque jour je cherchais davantage à cacher mes gestes de campagnard pauvre pour accéder à quelque richesse et à quelque pouvoir.





درب غلاف  
Derb ghalef  
Rue Belcroix





Je ne comprenais pas encore le fonctionnement de tous les mécanismes de la ville mais je découvrais par bribes qui s'amoncelaient un certain dessin de la cité entière que les vieux avaient cherché à m'offrir jadis sans avoir jamais quitté le douar Jdid ou le douar Bixi.

Ceux qui allaient vers les usines du Maarif tournaient le coin de la rue.

Le matin, je travaillais au poisson où je gagnais jour après jour davantage, mais l'après-midi, seul, je tournais aussi le coin de la rue et je plongeais vers les ateliers en demandant si l'on avait besoin d'un tâcheron.

Je savais lire, écrire, compter, je récitais mieux que quiconque hadiths ou sourates, mais je ne savais rien des outils et rien de l'usine.

On m'écoutait avec curiosité parler de Dieu ou encore de la montagne et de la montagne et de la ville, mais on n'avait guère besoin de moi.

Parfois même, j'avais l'impression que les phrases que je prononçais inquiétaient.

Je n'habitais plus au bidonville du *derb* mais dans la venelle 3, étroite, fermée et pauvre. Je n'habitais pas non plus dans la partie proche de la rue où les maisons semblaient dressées sur leurs pieds car il fallait gravir trois ou quatre marches, mais dans la partie basse, où l'on descendait deux marches, comme pour s'enterrer et se dissimuler.

Je n'habitais pas non plus au bidonville et j'habitais dans une maison de pierre sans savoir ouvrir la porte de l'usine.

Il s'était trouvé un dessin d'enfant pour me donner des forces nouvelles.

Un autre dessin me fit signe. Zankat 48 au mur décoré par l'artiste peintre qui reproduit des modèles. Zankat 48 s'ouvrait sur la rue par un dessin de serviette, avec le tigre en rouge et jaune et le perroquet bleu et vert.

Mon amabilité devait faire sourire, il ne suffisait pas d'être affable, il ne suffisait pas de savoir réciter à nouveau. Mon errance ne m'avait-elle donc rien appris ? Avais-je été blessé pour ne rien retenir ?

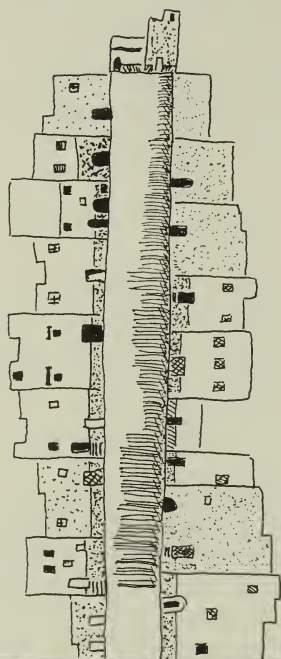
Je décidai de taire toutes les vérités et de savoir tous les savoirs, je me dis qu'il fallait ignorer l'ignorance.

Quand, à l'atelier de fabrication des montants de chaise, on me demanda si je savais souder, je dis : "Oui".

En 1986, je suis allé chercher ma femme et mes enfants. Ce fut un grand voyage. J'avais loué une camionnette pour transporter le coffre, les couvertures, les affaires de cuisine, les vêtements. En partant, Aïcha a serré dans ses bras les petits neveux qui lui ont demandé de les faire venir à la ville, elle m'a regardé et a dit que la maison serait toujours ouverte.

Elle ne sait rien de mes années difficiles. Il y a des mots qui ne passent pas de la ville à la montagne. C'est elle qui a le plus souffert, du peu d'argent qu'elle avait, des enfants à élever, des parents à aider, de l'attente.

Quand je lui ai dit que nous nous installions tous en ville, Aïcha n'a rien dit, comme si elle savait; elle n'a rien dit qui fasse mal ou qui soit inquiétant.



زَنْكَة 3

Zankat 3

دَرْبِ غَالِي

Derb ghalley



زَنْكَة 48 Zankat 48

Elle veut que les enfants aillent à l'école et l'école est toute proche, de l'autre côté de la rue David d'Angers pour les plus grands, et il y a ensuite le collège et le lycée.

Le collège.

Le lycée.

Maintenant je gagne bien ma vie. Je travaille toujours pour le même patron qui a vite vu ce que je savais faire et m'a tout appris. Quand il n'est pas là, je le remplace. Après moi, on a embauché des apprentis. Maintenant je peux parler sans crainte. Je me fais entendre, le midi, quand nous arrêtons pour le casse-croûte. On parle des salaires, des heures de travail, des droits. Ceux qui viennent des usines de tissage nous parlent du syndicat tout en mangeant une demi-baguette de pain fendue dans laquelle l'épicier-casse-croûte a mis trois sardines, des olives, et l'huile.

On boit un Fanta.

En dehors de l'atelier, je trouve encore le moyen de gagner de l'argent. Je sais écrire une lettre. Je peux aider dans un commerce. Je donne un coup de main à un maçon installé sur le boulevard Grande Ceinture. Je l'aide aussi bien pour poser un carrelage que pour refaire une façade. Des fois, loin dans la ville.

Je n'ai pas voulu que mes enfants connaissent la venelle 3.

On aurait raconté ma vie.

Nous sommes installés rue 35.

Nous avons trois pièces à l'étage. C'est une belle venelle ouverte aux deux bouts avec tout ce qu'il faut pour être bien.

Il y a des portes avec des clous, des portes avec un bandeau de céramique blanche ou bleue, des portes décorées. On trouve aussi une étoile, un croissant, une main de Fatma.

En face de notre maison, un oiseau enfermé dans une cage.

Dans le mur de notre entrée il y a, enfoncé dans le ciment, un tesson cassé de poterie de Salé. Brun avec des dessins noirs.

J'ai l'impression que toute notre vie peut tourner autour de ce couvercle qui enferme notre bonheur fragile, si bien que, souvent, quand je pense à notre installation dans la ville, je le vois encore surgir de l'ombre et je le trouve beau et réconfortant, parce qu'il est le passé transformé et le travail bien fait.

Le dernier fils va à l'école des petits presque en face de chez nous. Lui ne connaîtra que la ville.

Il ne saura peut-être pas pourquoi on soude un bouquet de fleurs de fer sur la porte ou que l'on enfonce dans un mur un tesson de poterie de Safi, de Salé ou de...

J'étais maintenant dans la ville, pas un solitaire, avec une famille, un ouvrage, un voisinage. Des discours venaient à moi. Je les récupérais. Je les refondais. Pour moi.



زنجبیل 35 - زنجبیل  
Zankat 35 - Zorb Ghallef



Je sentais couler hors de ma pensée le douar attaché au flanc de la montagne. Ses murs de terre brune. Ses lourdes poutres qui les traversaient. Le réduit de l'âne. J'abandonnais jour après jour les traces de mes courses dans la montagne vers les champs pentus que nous cultivions d'un blé trop rare.

Parfois cependant, comme je voyais des enfants jouer sur les trottoirs, surgissait encore l'image saccadée et presque incohérente, faite de multiples regards se pénétrant les uns les autres, de nos jeux graves, de pierres que nous faisions danser dans nos doigts en comptant les coups malheureux. J'avais, aussi, cette image cruelle de la chasse aux oiseaux lorsque le grain mûrissait : nous avions de longues frondes que nous armions de pierres entassées dans le capuchon de notre djellaba et nous attendions qu'un vol descendit vers les épis, alors, nous faisions tourner le lacet et la pierre lancée fauchait le groupe des voleurs; s'il arrivait qu'un oiseau ne fût que blessé, nous lui arrachions la tête et jetions en riant le corps sanguinolent dans les tiges hautes.

Aux fresques d'hier, je substituais celles du jour. Jusqu'à me plaire à les dessiner sur un cahier frappé du beau nom de "gazelle". Des images incrustées dans la peau de cette ville et que je notais comme j'aurais pu le faire pour des tatouages qui, hier, marquaient nos corps.

Il n'y avait guère de place pour le hasard.

L'étrange pellicule qui m'interdisait de pénétrer des secrets hermétiques puisait dans la mémoire des formes ancestrales.

Langage que des voisins ou des passants s'évertuaient à déchiffrer et autour duquel d'autres textes se rassemblaient.

La porte basse de bois qui vouûtait l'invité enseignait l'art de passer du lieu commun au refuge privé puis, s'abandonnant, offrait à la porte de fer des décors enturbannés ou des symboles naïfs; il y avait alors toutes les portes, de *ksar*, de palais, de mosquée.

Au fronton des maisons ordinaires, entre les moucharabiehs d'où jaillissaient des regards furtifs de femmes, on reformait, d'un ciment rêche, la coquette des arcs imaginaires d'une mosquée de la Mekke que l'on coiffait du dôme d'Al Qods.

La maison était livre de coutumes et d'usages.

Livre de la civilité rurale reforgée dans la ville.

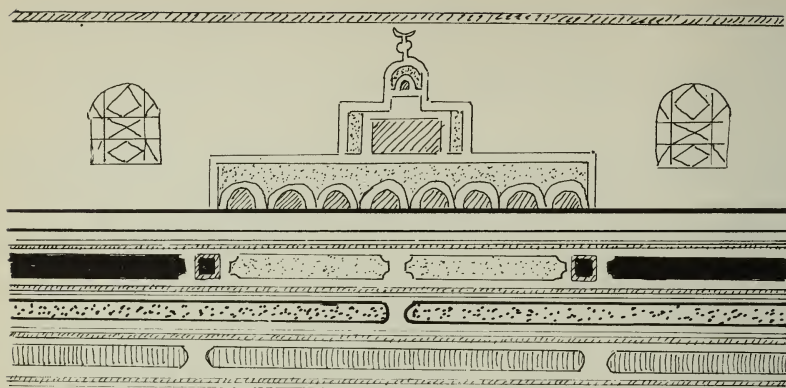
Hygiène de l'esprit et respect d'autrui que venait redire l'interdit de pisser ou de déposer des ordures, écrit gommé par le temps que l'adolescent bousculait sciemment en criant de sa craie la victoire du Maroc, à Mexico, victoire éclatante par 4 à 0.

Quand encore, ailleurs, d'autres voix douloureuses hurlent : "dehors".

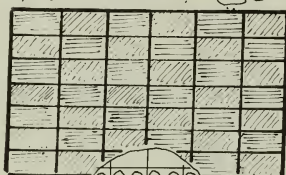
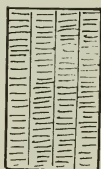
Je constatai bientôt que les textes m'enserraient et que j'étais pris dans un filet aux mailles étroites.

Je savais piéger les oiseaux.

Il suffisait de creuser dans la terre une vasque étroite pour y verser une boîte d'eau après avoir tendu de part et d'autre un lacis de branchages.



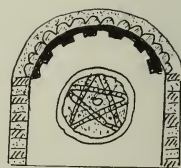
صحن جمعة عدد 9



سیدی مغروریت  
Sidi Maarouf



صحن درب Ghalef



Barnazel

تمنوع زمين الارض والبول سكر



عاش د قاع بين الودعان  
أمانيا ٥ : 4 المتغرب



Au plus léger choc porté au trébuchet le piège s'effondrait.

Mais que devenait l'oiseau ?

Je me laissais prendre au piège de cette douceur conquise pour m'enfermer dans une cage étroite.

J'absorbais avec délectation toute marque d'ordre, de responsabilité.

De sagesse, cherchant à enfouir de plus en plus profondément les jours sombres que j'avais connus.

Je refusais de lire des phrases qui ne me convenaient pas jusqu'à privilégier les seules que je pusse confier à mon fils si le besoin s'en faisait.

Ma femme aussi n'était plus la même. Parfois sa voix éclatait dans la venelle lorsque les enfants ne lui obéissaient pas. Hier silencieuse, elle se laissait aujourd'hui aller à de grossières confidences.

Quant à moi, sur une discussion houleuse, je feignais parfois d'être loin et je prenais cette allure bien particulière qui convient aux sages qui jugent.

Mais je sais que j'ai peur.

Le seul mot que je crains est dehors.

Edifice mort.

Le temps terrible des jours d'errance revenu.

Il ne faut pas aller trop vite. Il ne faut pas porter le regard trop loin. Il faut être sage. Il faut attendre. Attendre.

Un jour, comme aucun travail ne m'attendait, j'emmenai ma famille à la mer.

Ma femme se mit tôt à préparer un repas qui serait emporté dans la cocotte-minute, puis elle rassembla quelque tissu pour bâtir un abri et nous protéger du soleil.

Elle prit soin de remplir des bouteilles d'eau pour nous désaltérer mais aussi pour les ramener jusqu'au *derb*, lourdes d'une eau de mer généreuse.

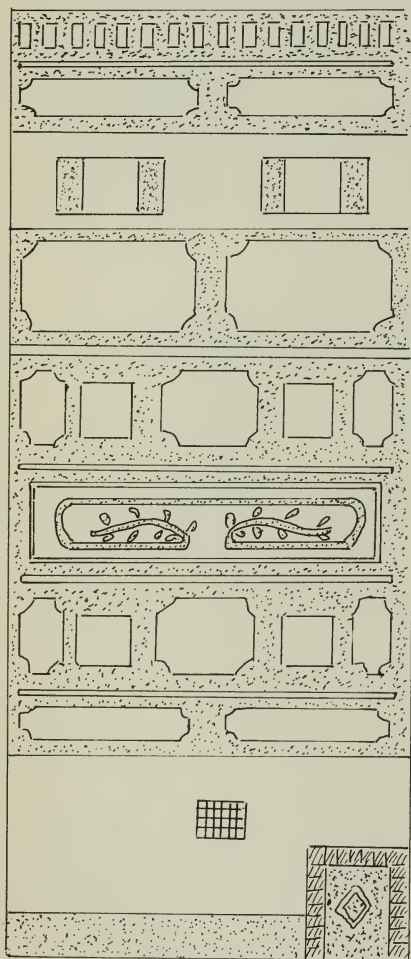
Il se trouva que mon fils aîné nous abandonna au dernier moment sous prétexte d'un entraînement de football au stade du père Jugo.

Nous traversâmes le quartier du Maarif puis Bourgogne où il y a beaucoup de petites maisons individuelles entourées de verdure, puis, après avoir dépassé des bâtiments de plusieurs étages, le boulevard Sidi Mohamed Ben Abdallah fut là, barrant notre route. Derrière, la mer.

La mer nous procure un choc violent. Nous le ressentîmes tous lorsque, assis sur le mur, nous commençâmes à fouiller l'horizon depuis le phare surélevé d'El Hank jusqu'aux superstructures du port, et nous nous montrâmes du doigt d'énormes navires qui attendaient une place aux quais et se détachaient de la brume légère qui flottait.

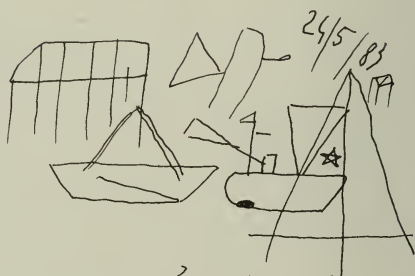
Je compris que nous étions dans une ville de mer mais que nous demeurions, encore, des hommes de terre.

Des familles entières étaient venues vers la Corniche et nous bûmes aux mêmes plaisirs.



شارع القبرية، زنف

touvenue du Cimetière, El Hank



زنفه فلوران

Rue Florent

Les enfants en slip se plongèrent dans les mares abandonnées par le reflux et découvrirent des crabes, des coquillages ou des poissons effrayés qui se précipitaient sous les pierres.

Aïcha, en compagnie d'autres femmes, disparut dans un revers de rocher secret puis revint en m'assurant que notre prochain enfant serait un garçon.

Moi-même j'essayai d'aller vers des pêcheurs à pied qui surgissaient jaunes de la haute houle blanche, mais la vigueur des vagues m'interdit bientôt toute progression.

Dans la soirée, nous revinmes vers le *derb*.

En bordure de l'avenue du Cimetière, ma femme s'arrêta face à un petit immeuble de trois étages. Je crois qu'elle avait été saisie par l'équilibre du décor de la façade. Mais elle devait voir probablement à travers les murs les pièces géométriques où elle pourrait mieux loger les siens, puis les autres, ceux de la montagne, déjà venus vers nous et qui ne manqueraient pas encore de frapper à notre porte; peut-être pensait-elle, en femme économe, qu'il serait possible de sous-louer une ou deux pièces pour récupérer de l'argent.

Le dessin de la façade l'avait envoûtée.

Mais où s'arrête l'amour d'un poème ?

Y a-t-il quelque dessin imaginaire des maisons du Yémen ?

Y a-t-il la couverture d'un livre ? Y a-t-il une écriture délicate faite sur soi pour être offerte à la lecture de tous ?

Aïcha, si fraîche venue dans la ville, commençait sa lecture. La ville portait tous nos espoirs et nous masquions nos craintes silencieuses.

Devant elle, bien devant, je puisais ailleurs l'écriture de mes rêves. J'avais été entraîné par mon patron jusqu'à Jamila, pas le vieux Jamila, mais le neuf, avec ses petits immeubles récents et ses rues encore vides qui tombaient brutalement sur la campagne vide. Il ne semblait pas y avoir beaucoup de propriétaires présents. On me dit : "ceux qui ne sont pas là sont à l'étranger".

Verre dans la porte. Fer creux.

Perfection du travail. Et céramiques en vastes développements.

Pas de frises mesquines, pas de frise économe, non plus un écusson, mais un développement puissant et généreux.

Je me voyais tourner une clef, pousser la porte, être dans l'entrée lumineuse, et alors, je me retournais sur moi pour me regarder.

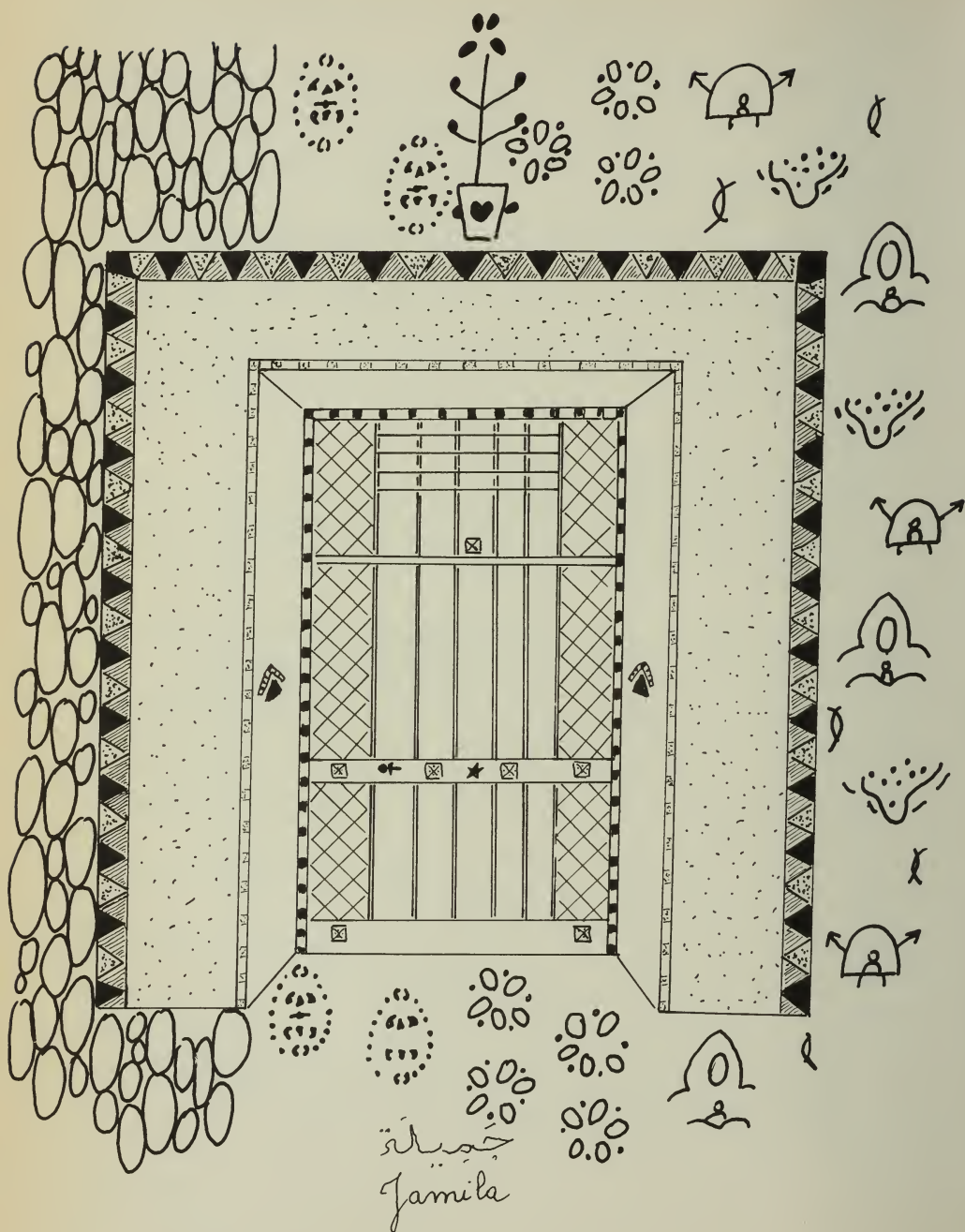
J'avais abandonné des oripeaux du passé pour commander au maçon de créer la féerie de l'heure d'un citadin.

...Il fit surgir des chélicères d'insectes que seule la ville peut nourrir.

...Il fit s'épanouir des étoiles dans un grain fin de fleurs de jardins.

...Il inventa des signes étranges pour inquiéter les djinn.

...Il se souvint du cœur pour le bonheur...



## ESPAGNE : UNE PLURALITÉ D'IDENTITÉS

Francesc HERNANDEZ, Francesc MERCADÉ

### Eléments problématiques et théoriques

Une recherche sur les identités en Espagne doit partir de la question nationale comme problème d'actualité. A l'évidence, les nationalismes sont l'expression de la reconstruction des pouvoirs politiques et économiques dans des Etats nationaux (France, Espagne, par exemple), ou l'affirmation d'une identité face aux pressions d'Etats extérieurs (nationalismes anti-impérialistes latino-américains, par exemple). Néanmoins, les nationalismes se situent aujourd'hui dans un nouveau contexte d'ordre international et dans le cadre de nouvelles formes de la division internationale du travail (1).

Nos recherches précédentes nous ont montré que les théories prenant comme objet la nation et l'Etat devaient faire l'objet d'une critique épistémologique; elles souffrent fréquemment de l'une des distorsions suivantes :

- prendre des désirs pour des réalités;
- confondre thèse et hypothèse vérifiée;
- occulter des dimensions essentielles de la société;
- réduire ou simplifier excessivement la réalité.

Notre premier livre collectif, *La nacio com a problema* (2), est le fruit d'un débat sur la relation dialectique entre connaissance scientifique et idéologie. Historiquement, l'idée de nation s'est développée dans de multiples contextes. Le sentiment national est une notion diffuse, de caractère émotionnel, mais il peut "se construire" intellectuellement lorsqu'il est retravaillé



dans un corps théorique et mobilisateur. La nation est un ensemble non-structuré d'éléments symboliques (mythes, fêtes, traditions) qui n'expliquent pas eux-mêmes le nationalisme, mais le rendent possible. La conclusion que nous avons tirée de notre recherche était qu'il convenait de faire l'archéologie des idées politiques et des idéologies, afin de comprendre la production théorique de la nation et de l'Etat dans le monde (4).

Le nationalisme catalan est un thème polémique qui s'articule au processus socio-politique de la formation de l'Etat espagnol; cette articulation relève de la problématique des nations sans Etat. Nous vivons en outre, actuellement, des moments cruciaux de remise en question idéologique, sans que la question de l'"identité nationale" soit résolue (5). L'étude du sentiment d'appartenance est difficile, car elle s'enracine dans un mélange de passion et de raison. De plus, le système franquiste a nié la réalité pluri-nationale de l'Etat espagnol, interdisant et poursuivant toute expression culturelle catalane, tandis qu'il provoquait un développement économique déséquilibré encourageant des migrations massives. Ce mouvement migratoire s'est ainsi produit dans une conjoncture où la Catalogne ne pouvait culturellement assimiler ses nouveaux habitants.

Nous considérons néanmoins qu'au prix de légères adaptations, l'approche que nous avons adoptée permet d'aborder les réalités nationales (6).

## **Formation de la nation catalane**

Le sentiment national, défini comme représentation d'appartenance à un milieu physique et à une communauté spécifiques, est un fait universel, ancien comme l'humanité. La naissance du sentiment national catalan peut se situer aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, quand s'établissent les premières divisions comtales. Tout au long des siècles suivants, aux XI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la Catalogne construit son profil politique; il sera démantelé par la promulgation du décret de Nova Planta en 1717, qui supprime les institutions catalanes et interdit l'usage du catalan. La négation nationale et politique de la Catalogne a été constante depuis, à l'exception de brèves parenthèses, avec la Mancomunitat (1914-1925), la Generalitat et, plus concrètement, le régime institutionnel de l'Estatut (1932-1939), le rétablissement de la Generalitat en 1977, et, enfin, ultérieurement, l'accord d'un nouveau statut. Quoiqu'il en soit, la complexité et la richesse des dimensions actuelles du nationalisme catalan se sont construites aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, avec la consolidation de l'ordre social capitaliste. Les idéologies nationalistes ont été la conséquence du débat entre l'ordre ancien de la société et le développement économique capitaliste.

L'analyse de la reconstruction théorique de l'identité nationale au cours de cette période montre la richesse des projets politiques. On rencontre jusqu'à sept groupes discursifs, autonomes, ayant leur cohérence interne :



a) La vision nationaliste romantique est liée au déclin linguistique aussi bien que culturel en Catalogne. Son apport fondamental est la rationalisation et la réaffirmation du sentiment d'appartenance.

b) La conception traditionaliste s'affirme face au choc de la révolution industrielle dans le mode de vie rural traditionnel. La tradition et l'amour porté à la terre natale sont les éléments clés de cette perception de la réalité catalane.

c) L'option radicale est une expression de la conscience de l'oppression culturelle et politique de la Catalogne par l'Etat centraliste espagnol. Sa revendication essentielle est l'indépendance de la Catalogne.

d) Le projet bourgeois correspond à la lutte de la bourgeoisie pour affermir le nouvel ordre économique et devenir la classe hégémonique : dans ses propos, existe une constante contradiction entre les objectifs politiques et nationaux et les objectifs économiques.

e) Les alternatives fédéralistes partent de la revendication d'un nouveau modèle d'Etat arrêtant et remédiant à la désorganisation engendrée par un Etat centraliste, inefficace et oppressif.

f) Le catholicisme social est un courant de pensée qui a de nombreux points communs avec le traditionalisme. Sa préoccupation principale est de rendre à la société catalane son identité religieuse, fortement menacée par le processus de sécularisation.

g) Enfin, les thèses marxistes et anarchistes se présentent comme alternative à l'organisation sociale et économique capitaliste; elles proposent un catalanisme populaire fondé sur les intérêts de classe.

Le *mouvement romantique nationaliste* s'est formé au XIX<sup>e</sup> siècle. Ses objectifs relèvent nettement de la culture et du témoignage; ils engendreront ultérieurement un processus de revitalisation politique. La *Renaixença* veut rendre leur dignité aux images de la réalité catalane, mettre en valeur son histoire, son peuple, sa terre, ses traditions et surtout sa langue. Elle est donc un mouvement de revitalisation nationale, non hostile à l'Espagne, mais qui, se fondant sur une dimension affective fortement idéaliste de l'identité nationale, adresse justement ses discours à la Castille comme principal interlocuteur.

Les romantiques n'ont jamais concrétisé l'idée nationale catalane dans un projet de programme politique, c'est pour eux une idée morale diffuse. Leur vision du catalanisme comme mouvement interclassiste les éloigne de la compréhension des changements économiques et sociaux. Ils regardent davantage l'organisation de la société au moment de sa splendeur médiévale, au temps du royaume de Catalogne et d'Aragon. La passion romantique traduit, pour ainsi dire, littérairement la conscience historique de la bourgeoisie ascendante catalane qui se cherche une identité dans le passé.

Les formulations idéologiques du *traditionalisme catalan* ont historiquement une grande importance, parce qu'elles traduisent la tension entre le développement bourgeois, capitaliste, majoritairement urbain, et les bases rurales et agraires de l'ordre économique féodal. L'essor industriel catalan

trouve en réalité son fondement dans un milieu rural qui a permis l'accumulation du capital. La classe bourgeoise, dans son ascension, entretenait des rapports anciens par leur nature avec les campagnes, en même temps qu'elle développait l'industrie; elle a donc pu accepter une idéologie traditionaliste, agraire, organique et prémoderne, apparemment en contradiction avec ses convictions.

La *conception traditionaliste* a évolué, depuis les thèses de Torras i Bages, qui plongent leurs racines dans une vision globale, fortement religieuse, en passant par les élaborations de Balmes, qui se situent dans le contexte de l'époque où la bourgeoisie catalane mise sur l'hégémonie de l'Etat espagnol et sur sa politique protectionniste, jusqu'à la synthèse de Prat de la Riba qui prétend résoudre les tensions entre la Catalogne industrielle et urbaine et l'Espagne rurale. Aujourd'hui encore, la Catalogne est une société industrielle avancée, profondément liée à ses origines agraires. L'environnement rural et campagnard est toujours présent.

Bien que la position traditionaliste ait été hégémonique durant une grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle (avec la figure centrale de Prat de la Riba), le catalanisme radical a eu aussi ses idéologues, qui souhaitaient l'indépendance avec la création d'une République démocratique fédérale catalane. Les propositions politiques nationalistes seraient aujourd'hui incompréhensibles sans l'analyse de l'indépendantisme catalan qui l'a précédé.

La *formule radicale* peut être représentée par deux auteurs complémentaires : Narcis Roca y Farreras (1830-1891) et Domenech Martí i Julià (1861-1917). Le premier a souligné la tendance progressiste et populaire d'un nationalisme catalan revendicatif face au catalanisme conservateur. En se rapportant à ses articles, on trouve les antécédents de l'idée de *Mancomunitat*, et l'expression de *Països Catalana*. Par sa perspective socialiste et radicale, Narcis Roca y Farreras influença l'ensemble des idées principales de Macià. De son côté, Domenech Martí i Julià a soutenu l'idée d'une relation nécessaire entre nations et Etats, et prôné la constitution d'une Fédération mondiale des nations libres.

Le *projet nationaliste-bourgeois* se présente lui-même comme de grande envergure, global, très spécifique par rapport aux autres discours nationalistes. Au XVIII<sup>e</sup> siècle et, principalement, au XIX<sup>e</sup> siècle, la bourgeoisie s'est, en Espagne, définie par rapport à d'autres groupes sociaux, la noblesse et le clergé principalement. Cependant, le processus de développement n'est pas homogène; le poids de l'Espagne agraire, catholique et patrimoniale demeure très fort. Le mode de développement catalan commence donc à contraster avec celui des autres régions, et l'Espagne se trouve incapable d'engendrer un Etat qui permette la cohabitation de ces réalités contradictoires (voir la fragilité des solutions politiques démocratiques adoptées entre 1812 et 1936).

Le parti de La Lliga Regionalista (1901) a créé politiquement et idéologiquement le catalanisme bourgeois. Prat de la Riba a réussi une synthèse historique dépassant le traditionalisme de ce parti; ses propositions

réformistes et autonomistes ont fait de lui l'intellectuel organique et la conscience critique de la vision nationaliste-bourgeoise. Cambo a été le politicien de la Lliga à Madrid; il défendait l'idée catalane de synthèse et de compromis, située entre la révolution et la réaction, et constituant une voie d'accès progressive au pouvoir, d'un nationalisme autonomiste mais non séparatiste.

La bourgeoisie a donc construit son projet idéologique à partir de propositions traditionalistes. La société s'est transformée par suite de l'essor capitaliste catalan; elle a pris la voie d'une sécularisation grandissante. Le *catholicisme social* s'est organisé en Catalogne en instrument idéologique de récupération religieuse. Ces tendances, précisément, ont rendu possible l'Unio democràtica de Catalunya (1931) qui a enrichi les forces démocratiques d'une vision religieuse, modernisante, rénovatrice et progressiste, et s'enracine dans une solide conception nationaliste, visant à la constitution d'un Etat fédéral ou confédéral dans la perspective d'un libéralisme démocratique et culturel.

Le *fédéralisme* comme modèle politique est, en Espagne, une idée fugace. Les courants fédéralistes ont atteint la notoriété par leurs propositions de rénovation et de remplacement de l'Etat central; ils répondaient ainsi aux aspirations politiques des pays qui composent la réalité espagnole. Ils défendaient la forme politique républicaine face au vieux régime monarchique, la sécularisation face à la vision globale du catholicisme et le principe fédératif comme alternative au centralisme bureaucratique. En Catalogne, l'idéologie fédérale a regroupé des républicains comme Pi i Maragall, Garrido, ou Almirall, des libéraux comme Castelar et même des conservateurs carlistes.

Pi i Maragall a présidé la première et éphémère république espagnole. Il représente le républicanisme dans sa ligne rénovée. Pour lui, le fédéralisme est plus qu'une simple stratégie politique ou qu'une forme d'organisation de l'Etat, il représente une philosophie ou une vision globale. Sa théorie politique était fondée sur le pacte comme instrument de relation "de bas en haut" entre des entités libres et autonomes. Son idéologie est difficile à classer; incarnée par la petite bourgeoisie, elle a servi aux socialistes, anarchistes, et républicains.

L'idéologue catalan Almirall est passé du nationalisme "pimargallien" au fédéralisme nationaliste. Son objectif principal était la constitution de la bourgeoisie catalane en classe hégémonique ayant vocation au pouvoir, et pas seulement en groupe de pression. Les éléments socialistes originels disparaissent de l'idéologie d'Almirall. Il se convertit en penseur bourgeois de tendance progressiste. Selon lui, l'Etat fédéré idéal est représenté par la Suisse ou les Etats-Unis, et l'anti-modèle est l'uniformité française. Nous l'avons déjà dit, la bourgeoisie catalane laissa rapidement de côté ses idées progressistes et choisit des options plus traditionnelles.

Les *positions marxistes* sur la question de l'identité nationale se sont construites tardivement. La plus élaborée des représentations marxistes s'est construite en 1931 et résulte de l'interaction de trois projets, ceux de l'anarcho-syndicalisme fédéraliste et anti-étatique, du socialisme marxiste et



du communisme (dans ses variantes léninistes et trotskystes). La théorie marxiste pose une interrogation fondamentale quant à la place de la réalité nationale dans la perspective de la lutte des classes. Les mouvements ouvriers ont été constamment tentés de ressentir les tendances nationalistes comme relevant de la bourgeoisie, au lieu de capter le potentiel progressiste et mobilisateur de l'identité nationale. En réalité, les positions marxistes ont oscillé entre le léninisme et le stalinisme, en fonction de la relation avec le parti vainqueur de la Révolution d'octobre.

Les marxistes (communistes et socialistes) et les anarchistes catalans, dans le cadre d'une position critique face aux partis ouvriers espagnols, ont utilisé la question nationale comme sujet du débat conduisant à la prise de conscience de la classe ouvrière. Les anarchistes catalans ont été anti-étatiques et fédéralistes, mais, partant de l'idée de l'unité de base du prolétariat espagnol, ils n'ont jamais été indépendantistes.

## **Les nationalismes en Espagne**

Le problème du nationalisme en Espagne a fait l'objet d'analyses et de réflexions multiples et variées. Manque encore une étude qui réponde davantage à des préoccupations scientifiques qu'elle n'exprime des choix idéologiques. Au début de la recherche, nous avons lu une quantité de travaux d'ensemble ou partiels sur les thèmes du nationalisme. Grande fut notre surprise de découvrir que les publications analysées s'adressaient davantage aux fidèles qu'aux infidèles. C'est pourquoi nous nous sommes appliqués à ordonner quelques uns des axes essentiels du phénomène national, tels que l'exprimaient ses protagonistes. Nous avons d'abord cantonné notre travail dans le nationalisme catalan; nous l'avons ensuite étendu à d'autres manifestations nationales en Espagne.

Notre but était de proposer un modèle d'analyse, sous forme d'hypothèses pouvant servir de cadre de référence, et permettant de pénétrer dans un domaine aussi complexe et glissant. Les textes nationalistes étaient fort riches en propositions et pauvres en preuves. Nombreuses sont les confusions terminologiques dans l'approche du problème du nationalisme et variées les argumentations qui cherchent à en justifier les caractères. A notre sens, le nationalisme est un mélange de raison et de passion, où l'émotionnel l'emporte facilement sur le rationnel. Au cours de nos recherches, nous avons délimité quatre dimensions grâce auxquelles il est possible de rendre compte et d'éclairer la signification des nationalismes : a) la perception des rapports historiques entre l'Etat et la nation, en insistant particulièrement sur le problème des identités collectives; b) la représentation des rapports d'implication entre classe sociale et nation; c) la définition des attributs qui transforment une communauté en réalité nationale; d) le mode de délimitation territoriale et culturelle de la nation par les nationalismes. Bien entendu, ces quatre dimensions entretiennent des rapports

étroits, mais on peut les analyser séparément en raison du poids spécifique de chacun d'elles.

Dans la première dimension, le rapport entre l'Etat espagnol et la nation, deux grandes thèses s'opposent. La première affirme que l'Espagne forme en tant que telle une nation; cette thèse relève de positions conservatrices ou libérales arc-boutées sur l'Etat espagnol. Si l'on suit cette voie, il est impossible de comprendre la richesse et la complexité de la société espagnole; la réalité est simplifiée, réduite au processus historique de formation de l'Etat. La seconde thèse soutient que l'Espagne est une nation plurielle contenant des réalités très différentes, qui ne peuvent être comprises dans une perspective unitaire. Les défenseurs de cette conception sont autonomistes, fédéralistes ou confédéralistes, ou encore indépendantistes; ces orientations sont respectivement celles de la Constitution espagnole actuelle, des socialistes, du parti démocrate chrétien catalan UCD lors de la IIe République, et de l'ETA. La thèse de la multi-nationalité est un exemple remarquable des problèmes d'identité historiquement créés par la superposition de l'Etat à la nation; en d'autres termes, se rencontre une grande variété de processus d'intériorisation de la réalité nationale, qui rendent difficile une légitimité procédant de l'Etat. L'unicité et la pluralité sont deux thèses extrêmes qui n'ont entre elles guère de points communs.

Le rapport entre classe sociale et nation a également engendré, et engendre encore, une vaste gamme de conceptions. Les positions les plus souvent adoptées sont au nombre de trois : a) la défense du caractère de la nation comme instance en marge, traversant les classes sociales; b) la représentation de la nation comme résultat d'apports successifs de classes lors de leur hégémonie; c) la nation comme produit spécifique de la bourgeoisie.

La première interprétation correspond à des théories aussi bien de type traditionnaliste catholique que de type progressiste, mais marquées les unes et les autres d'une volonté de conciliation et d'une attitude idéaliste. La deuxième interprétation n'est autre que la fameuse "thèse des trois étapes" des marxistes catalans Nin et Maurin. Quant à la troisième, elle apparaît tant dans la théorie marxiste classique que chez des libéraux en passe de constituer une élite.

Dans les formations nationales coexistent, sans aucun doute, différentes manières de comprendre le rapport entre classe et nation. Mais ce qui caractérise cette hypothèse, c'est sa prédisposition tendancielle et, dans de nombreux cas, sa tendance réelle à simplifier le processus historique. En Catalogne comme au Pays basque, l'hégémonie est l'apanage d'une élite et d'une idéologie anti-modernes, ruralisantes, qui sacralisent la société paysanne; en Catalogne, le nationalisme imprègne le corps social et toutes les options de classe. Il n'est donc pas étonnant que la réalité catalane présente un nombre plus grand de formulations idéologiques et des différences plus accentuées qu'ailleurs.

Les attributs de la nation sont symptomatiques des traits qui définissent le groupe national d'appartenance vis-à-vis du dehors, des étrangers. On cherche ainsi à marquer la séparation entre "eux" et "nous", à construire les



limites de la communauté et l'essence des individus qui la composent. La définition des attributs signifie également que l'on connaît ce qui caractérise et condense les manifestations de l'identité nationale. De l'énorme production littéraire concernant les attributs prêtés à la nation, il ressort que les traits les plus communs des nationalismes hispaniques sont au nombre de trois :

a) La langue, élément le plus expressif de l'identité nationale. La langue se comprend non seulement dans sa dimension instrumentale, mais également dans sa signification symbolique. Dans le nationalisme catalan, langue équivaldrait à nation, et l'individu se socialiserait à travers l'apprentissage de la langue. Au Pays basque, une importance plus grande est donnée à la langue en tant qu'élément différenciateur et excluant.

b) La race comprise dans sa dimension biologique ou ethnique. On utilise la pureté raciale, surtout dans le nationalisme basque, comme moyen de défense contre la contamination extérieure et contre le métissage. En quoi est, d'ailleurs, occulté le fait que les peuples hispaniques sont le résultat de vagues successives de populations de provenances diverses.

c) Le caractère national, en tant que dépositaire de la façon d'être, de l'idiosyncrasie des peuples.

Ces trois modes de définition de l'identité construisent une représentation a-historique d'une réalité dynamique, changeante. Personne ne peut dire de science sûre que la langue, la race ou le caractère national, ou les trois à la fois, constituent l'essence du phénomène national. La nation est une construction historique complexe que l'on ne peut réduire aux dimensions de ses attributs, sans tomber dans la réification et dans la sacralisation. Les éléments constitutifs de la nation, dans les représentations nationalistes, proposent des arguments de différenciation et des normes d'identification, mais isoler ces éléments du contexte et les convertir en symboles de l'identité, leur fait perdre toute valeur explicative.

Il faut enfin signaler les positions extrêmes quant à la base territoriale à laquelle se réfèrent les nationalités et les mouvements nationalistes espagnols. Se rencontre ici une dénivellation entre un territoire qui serait réel et celui que l'on désire voir attribuer à la nation. Pour les nationalistes catalans, tout comme pour les Basques, la question du territoire est résolue par deux positions foncièrement opposées, l'une, de type maximaliste, avec des prétentions irrédentistes, l'autre, possibiliste, s'ajustant aux processus concrets de l'époque post-franquiste. Mais, dans les deux mouvements nationalistes, les représentations de la territorialité sont devenues l'objet de polémiques incendiaires.

En Catalogne, la vision irrédentiste se matérialise dans la formule de "Pays catalans" qui incluent la Catalogne française, la Principauté, les îles Baléares et le pays de Valence. L'irrédentisme se justifie soit par l'unité culturelle, historique et linguistique, soit par la logique de l'indépendance. La vision possibiliste extrême adopte une délimitation du territoire national aux strictes limites de la Principauté de Catalogne, sur la base de considérations pragmatiques; de même, le possibilisme basque réduit le territoire national

au Pays basque espagnol. Tandis que les maximalistes revendiquent l'annexion de la Navarre.

L'irrédentisme pose la question des moyens permettant d'atteindre le but. En Catalogne, l'urgence d'une lutte armée pour arriver à la réunion des "Pays catalans" n'est pas clairement formulée. Il n'en est pas de même au Pays basque, où la violence de l'organisation armée ETA est l'une des constantes de l'action politique.

Tout au long de cet exposé, on a remarqué le caractère problématique et complexe de la question du nationalisme en Espagne. Des thèmes centraux organisent le discours des mouvements nationalistes; les thèmes de l'Etat, de la classe, des attributs de la nation, des délimitations du territoire sont des éléments structurants d'idéologies différentes voire opposées dont les référents et implications politiques sont eux-mêmes éloignés. La compréhension du nationalisme requiert une telle analyse théoriquement cohérente. C'est à ce prix qu'elle peut se libérer de la subordination aux stratégies politiques pour se situer au plan de la réflexion sociologique.

## **Les intellectuels catalans et la conscience collective**

L'une des caractéristiques majeures de la question nationale est sa capacité à engendrer des idéologies fortement mobilisatrices. Les nationalismes sont des constructions idéologiques autant dans le sens d'un regroupement d'idées au service d'intérêts, que dans le sens plus large d'un ensemble de représentations plus ou moins définies. Le sentiment national est d'abord une option volontaire directement liée au processus historique, centrée dans une sphère de la superstructure culturelle et politique.

Il serait erroné, dans une perspective scientifique, d'analyser les structures sociales et idéologiques sans faire appel aux idéologues qui dessinent, construisent et transmettent les représentations de la réalité. Comprendre le nationalisme signifie précisément partir des mécanismes qui organisent des relations sociales, et spécialement de ceux qui ont trait à la culture, à la langue et au sentiment d'appartenance. Dans toute nation, s'établissent des réseaux de communications comme la langue, les traits culturels, mais aussi l'esthétique (art, architecture, urbanisme), les éléments symboliques (drapeau, hymnes, fêtes), et les œuvres de culture (littérature, poésie); cet ensemble est situé dans le cadre de valeurs et de normes collectives transmises par des mécanismes complexes de légitimité et de socialisation propres à la nation. Le nationalisme est une création d'intellectuels; ils sont les médiateurs entre la réalité et la perception de cette réalité dans le cadre national (7).

En raison de leur fonction idéologique même, les intellectuels ont besoin d'une audience qui soit à la fois "source d'inspiration", et "élément récepteur" de la conscience collective. C'est pourquoi l'intelligentsia se situe dans un terrain à part, proche du pouvoir. Bien que les intellectuels ne forment certes pas une classe sociale, dans le domaine des nationalismes il est plus facile

de remarquer chez eux une position collective de parti. Les idéologues de la question nationale ont le difficile devoir de construire une théorie cohérente à partir de données qui possèdent une forte charge affective ou irrationnelle. Toute interprétation doit faire face sur trois fronts aussi critiques les uns que les autres : les nationalistes, les antinationalistes et les indifférents.

Pour synthétiser les résultats d'un travail de terrain en quelques lignes, on dira que l'une des conclusions fondamentales qui ressort d'abord est la grande variété des positions nationalistes actuelles; elles ne permettent en aucun cas de parler de nationalisme au singulier. L'interview réalisé lors de cette enquête était organisé sur un parcours approfondi des thèmes de la théorie nationale catalane : a) le nationalisme catalan, sa trajectoire historique, ses différents angles et ses structures actuelles; b) les éléments constitutifs (attributs) de la nation, l'accent étant placé sur la langue (bilinguisme et langue officielle, éducation, définition de ce qui est catalan); c) les frontières de la nation catalane; d) les relations Catalogne-Espagne-Monde, les différentes options possibles et désirables étant présentées de façon concrète; e) la nation et la classe sociale; f) le rôle de l'intellectuel dans les nationalismes; g) les théoriciens considérés comme les plus remarquables du nationalisme catalan (classiques et actuels).

Tenter de classer les points de vue sur la question nationale serait aventureux. Le vide théorique et méthodologique qui entoure ce thème autorise des visions personnelles qui ne coïncident nécessairement ni avec les idées des partis politiques, ni avec les conceptions classiques. En outre, existent des combinaisons très différentes entre les thèmes exposés, qui composent des théories de l'identité nationale.

Malgré tout, il est possible de parler de quatre tendances générales qui composent un premier schéma interprétatif : les tendances régionaliste, autonomiste, fédéraliste, et indépendantiste, auxquelles on peut ajouter une cinquième, qui serait le fédéralisme radical ou confédéralisme.

La position régionaliste est, et a été depuis très longtemps, la position "officielle" du gouvernement et de la bureaucratie centrale de l'Etat. Elle reconnaît des "particularités régionales", c'est-à-dire quelques éléments différentiels : un mélange de folklore, de langue vernaculaire, d'usages et de coutumes, etc. Elle est complétée dans ses positions les plus "avancées" par l'acceptation d'une certaine décentralisation.

Le nationalisme autonomiste qui s'auto-définit comme possibiliste, offre un essai de solution politique au problème catalan. Le point de départ est la reconnaissance de la plurinationalité de l'Etat espagnol. Les solutions sont recherchées dans un contexte unitaire qui rassemble grâce à un régime d'autonomie réglé par des statuts d'autonomie.

Le point de vue fédéraliste est partagé par les socialistes et les communistes, mais aussi par de nombreux gauchistes. Il tend à la modification générale de la structure du pouvoir dans la Péninsule ibérique (Portugal inclus). Partant de l'autodétermination, l'organisation fédérale librement consentie par toutes les nations conduirait au respect mutuel, ouvrirait la voie à



un échange libre et à la collaboration que le degré de développement actuel rend indispensable.

L'indépendantisme est la position la plus radicale en ce qui concerne la question catalane. Partant également de l'auto-détermination du peuple catalan, il prétend arriver à la construction fédérale des *països* catalans (principauté de Catalogne, Païs Valencia, îles Baléares et Catalogne française), qui devraient constituer un Etat indépendant, seule solution possible car l'emprise ou le contrôle d'Etats traditionnellement centralistes et oppresseurs comme l'Etat espagnol ou l'Etat français est inacceptable.

Le confédéralisme est une position intermédiaire entre le fédéralisme et l'indépendantisme, très difficile à situer et à structurer dans le matériel des interviews. Selon les sujets débattus, les positions des confédéralistes se situent dans un camp ou dans l'autre. Les confédéralistes défendent l'idée d'un pacte entre un ensemble d'Etats souverains. Ni le fédéralisme ni les projets indépendantistes les plus radicaux ne nient la possibilité et même la nécessité de services communs aux différents Etats qui constitueraient l'ensemble ibérique, et plus largement l'ensemble européen.

## **La famille et l'identité nationale en Catalogne**

Les études empiriques sur le problème du nationalisme non seulement sont rares, mais en outre elles oublient fréquemment que les idéologies requièrent l'analyse des canaux de transmission des constructions symboliques. Entre les idéologies nationalistes et l'intériorisation des valeurs, il faut encore la médiation d'instances sociales permettant d'acquérir l'identité nationale. Le but de la recherche poursuivie sur le nationalisme catalan était de découvrir les canaux qui rendent possible le rapport dialectique entre la raison et la passion nationale dans la Catalogne actuelle (8).

La famille, en tant qu'institution chargée de transmettre les valeurs sociales, joue un rôle de première importance dans la construction subjective de la réalité nationale. Cette constatation est encore plus vraie de la réalité espagnole sous le régime franquiste; l'importance de la famille se reflète dans sa fonction de relation entre l'individu et son environnement quotidien. La distinction de Tönnies entre communauté et société ou celle de Cooley entre groupes primaire et secondaire est opératoire pour révéler les clés de la formation du "mou social".

Dans la société franquiste, la famille était présentée comme une institution modèle de l'organisation sociale. On la considérait comme entité de représentation et de participation à la sphère politique, et, en même temps, comme communauté naturelle d'existence et cellule fondamentale de la société. L'appui que le régime apportait à la famille constituait le paradigme de son orientation conservatrice, parce qu'il instrumentalisait cette institution afin d'imposer un ordre social durable. Gino Germani a clairement montré la fonction stabilisatrice de la famille, dans les contextes fascistes, en tant qu'instrument de dépolitisation et de conformisme. Les adultes perçoivent le

mode répressif de l'Etat comme un danger pour leurs enfants; aussi la communication politique entre générations est-elle bloquée afin d'éviter les conséquences que l'activité de contestation pourrait entraîner.

Cette hypothèse est valable pour la Catalogne. Nous pouvons toutefois observer des particularités, non en ce qui concerne le politique mais le national. Dans le cas contraire, d'ailleurs, il serait difficile d'expliquer pourquoi le franquisme a été incapable d'éradiquer les aspirations nationales du peuple catalan. On n'oserait aujourd'hui plus penser que l'identification à la nation s'acquiert héréditairement ou encore qu'elle est un sceau inscrit dans la personnalité dès sa naissance. Le nationalisme s'apprend grâce à un procès de socialisation nationale, dans lequel interviennent différents agents comme la famille, l'école, les amis, les partis politiques, les intellectuels et les *mass media*. Mais lorsque les canaux de communication sont bouchés et manipulés, comme dans le cas du franquisme par exemple, la famille acquiert un rôle prépondérant dans la transmission du sentiment national et dans l'identification au groupe d'appartenance. Ce travail est réalisé par la famille, parce qu'elle façonne progressivement une prédisposition affective sur la question du national. Par l'intermédiaire du sentiment, la personnalité du sujet se modèle en accord profond avec l'ambiance qui définit son groupe primaire d'existence.

Schématiquement, il est possible de définir la socialisation nationale comme intériorisation par l'individu des symboles, traditions, coutumes et représentations. L'intériorisation lui permet d'élaborer les bases de l'identité nationale et engendre des loyautés sous la forme du sentiment d'appartenance. Nous en avons un exemple dans la signification différentielle, pour les Catalans de naissance, du drapeau espagnol et de la *senyera*. Le premier ne suscite aucun sentiment d'adhésion envers l'Etat espagnol; le second, par contre, représente un symbole d'identité catalane et engendre une identification avec la Catalogne, qui s'accompagne d'une forte charge affective.

Dans ce sens, l'obsession franquiste de "l'unité de la patrie" n'a pas atteint son but qui était de créer une base de légitimité autour de l'Etat central. Le régime prétendait uniformiser artificiellement les réalités nationales dans ce pays complexe qui a nom Espagne. Il a essayé d'imposer de façon coercitive un projet unitaire d'Etat, dans lequel seules des "particularités régionales" étaient reconnues aux peuples d'Espagne. Cette tentative s'est heurtée à la plurinationalité structurale de la réalité sociale qui a provoqué un rejet dans de vastes secteurs populaires des principes politiques et nationaux du régime. L'Espagne cessa d'être une idée mobilisatrice, en raison de l'identification artificielle entre l'Etat et la nation. Mais l'échec a eu des conséquences plus étendues encore : absence de légitimation fondamentale de l'appareil politique, diversité des projets d'organisation de l'Etat, impossibilité d'homogénéiser les attitudes des Espagnols face aux organes du pouvoir. Il a été nécessaire de recourir à la répression pour assurer la coexistence des peuples.



De ce bref exposé découlent quelques conséquences théoriques majeures. Tout d'abord, l'étude du nationalisme catalan permet de différencier clairement le processus de socialisation politique et celui de socialisation nationale. Cette possibilité est souvent bloquée par l'identification habituelle de l'Etat et de la nation. Dans la polémique, s'était incrustée une sorte "d'obstacle épistémologique" qui ne pouvait se résoudre qu'en projetant le problème dans un nouveau contexte. L'expression du nationalisme catalan, dans le cadre d'un Etat plurinational, fournit la possibilité de séparer analytiquement choix politiques et fidélités nationales.

Le choix de la famille, comme unité d'analyse, s'est révélé efficace pour démêler ce problème compliqué. L'affectivité est la voie la plus adaptée à la transmission des raisons par lesquelles on justifie le droit du peuple à la différence. La nation ainsi comprise est perçue comme l'extension des liens familiaux aux limites du groupe d'appartenance. La socialisation nationale engendre des motivations de loyauté, de fidélité et de solidarité primaire, imprégnées de forts contenus affectifs.

Il est en outre possible d'établir un rapport entre les deux processus de socialisation au niveau de la réalité. Il n'existe pas, en effet, de continuum linéaire et homogène entre le politique et le national. La nation n'est pas seulement une instance économique et culturelle. En Catalogne, les pratiques sociales font communiquer les procès de socialisation politique et de socialisation nationale à l'intérieur des projets, des souhaits d'organisation sociale. C'est dire que le problème du nationalisme ne peut se comprendre comme phénomène séparé, il s'incorpore de différentes façons aux stratégies relatives à chacun des plans de la réalité sociale.

Notre investigation a révélé sans ambiguïté que le facteur décisif du nationalisme catalan est l'origine géographique des individus. La Catalogne a été, on l'a dit, au cours des dernières années, une société réceptrice d'une grande partie des flux migratoires espagnols. Ces migrations ont fait éclater les limites du groupe national de référence et introduit un élément de distorsion dans l'expression des liens de solidarité. L'immigration signifie la présence d'agents externes qui rend difficile l'identification automatique entre habitants et territoire national. En Catalogne cependant, l'immigration a entraîné l'orientation des stratégies vers des projets nationaux de caractère assimilateur.

C'est pourquoi la dynamique sociale catalane n'a pas favorisé l'apparition de conflits du type "réactivité ethnique" (*reactive ethnicity*): les frontières et les démarcations ethniques ne correspondent pas à des lignes de démarcation structurale. De même ne se sont pas cristallisées des tendances de "lutte pour les ressources" (*competition for resources*) parce qu'il n'y a pas de discrimination systématique et généralisée liée au lieu d'origine. Le fait que les migrations se sont effectuées dans le cadre d'un même Etat a contribué à affaiblir ces affrontements.

## Notes

1. Sur ce thème, nous avons présenté un projet à la Fondation March qui nous a accordé une bourse dans les années 1977 à 1979.

2. MARSAL, MERCADÉ, HERNANDEZ, OLTRA, 1979, *La nacio com a problem*, Barcelona, Eds. 62.

3. On peut se rapporter à OLTRA B., MERCADÉ F., HERNANDEZ F., 1984, *La ideologia nacional catalana*, Barcelona, Anagrama, qui est une synthèse de nos réflexions à ce sujet.

4. L'application du modèle méthodologique de l'analyse pour le cas espagnol a été recueilli par MERCADÉ F., HERNANDEZ F., OLTRA B., 1983, *Once tesis sobre la cuestion nacional en Espana*, Barcelona, Anthropos.

5. Dans ce domaine de recherche, plusieurs articles restent à publier; "Les historiens et la re-lecture de l'histoire". "Les socio-linguistes et la légitimité culturelle de l'identité" et "Sciences sociales et propos idéologiques au sujet de l'identité nationale" sont les titres les plus avancés. On peut aussi se rapporter à un autre résultat publié de cette phase de recherche : Mercadé F., 1982, *Cataluna : inteleactuales politicos y cuestion nacional*, Barcelona, Peninsula. Tous les aspects théoriques et les travaux sur le terrain sont rassemblés dans Hernandez F. 1983, *La identidad nacional en Catalunya*, Barcelona, Vicens-Vives.

6. Au cours de notre recherche sur la Catalogne, nous avons précisément tenté de délimiter les différents ensembles idéologiques se rapportant à la question de l'identité nationale. Notre intérêt s'est surtout porté sur les auteurs qui avaient dédié une partie de leur œuvre ou de leur action à ce thème, proposant concrètement une conception du fait catalan. Les techniques qualitatives ou structurelles ont été utilisées. Nous avons procédé à des interviews longs et approfondis dans le but d'établir une relation entre la biographie et l'évolution des personnes interviewées. La sélection des interviewés, s'est fait par la technique de l'échantillonnage en boule de neige.

Les interviews ouverts se sont déroulés selon un schéma détaillé sur un ensemble de thèmes. La conversation était dirigée selon quatre grandes lignes: a) biographie des personnes de nos sujets; b) l'évolution idéologique et politique sur la question nationale; c) les prises de position théoriques actuelles ; d) les positions idéologiques et politiques. Ces thèmes reflètent la problématique de base de notre projet: dessiner, dans chaque cas, les éléments biographiques pertinents, en soulignant spécialement les idées relatives à la socialisation nationale, et l'idéologie du sujet. La partie centrale de l'interview est celle qui se rapporte à la théorie nationale catalane.

7. L'étude de cas a été retenue, parce qu'elle présentait deux avantages fondamentaux : a) valeur documentaire et b) capacité à faire communiquer le niveau microsociologique et le temps historique, éléments qui constituent sans aucun doute une base essentielle pour la compréhension du nationalisme. L'étude de cas permet en outre d'introduire la dimension diachronique, elle représente la réalité en termes de processus. L'utilisation sociologique de cette méthode est pertinente, parce qu'elle relie chaque cas étudié au contexte social. Dans notre étude, sept familles catalanes ont été analysées en profondeur, en tenant compte des variables fondamentales du lieu d'origine (naissance sur place, immigration, mariage mixte) et de la classe sociale (ouvrière, petite et moyenne bourgeoisie, haute bourgeoisie). Ces deux données ont été choisies du fait qu'elles sont les deux facteurs les plus différenciateurs dans la définition de la conscience nationale catalane.

## THE CHANGING REPERTOIRE OF CONTENTION IN 19TH CENTURY NARBONNE (1)

Nico KIELSTRA

The town of Narbonne had earned a reputation for explosive popular radicalism during the Commune of Narbonne in 1871 (2) and the winegrowers' revolt of 1907 (3). Looking over the documents about the "long 19th century" of the town (from the beginning of the French Revolution to the winegrowers' revolt of 1907) I found other, less well known evidence on popular movements. Till 1848 and to a lesser degree even to 1907 manifestations of popular discontent took particular forms, in which one could recognize elements of the traditional customs of the *charivari* (4), of carnival and also of processions put to political use.

As an anthropologist, I was more interested in these "folkloristic" elements of local politics and their persistence and change over time than in the detailed reconstruction of the intrigues of municipal politics behind them. Bercé (1976) offered a first theoretical framework for my analyses. He had shown how public celebrations under the *Ancien Régime* contained some inherent elements of popular protest, which exploded sometimes into open rebellion. He limited his analysis, however, to the 16th to 18th centuries. About the same time Vovelle (1976) showed how the civil and religious authorities during the late 18th and early 19th century attempted to regulate and control these riotous popular celebrations. The rise of left-wing party politics since the eighteen seventies presented a whole new repertoire of political contention.

Tilly's recent work (1986) offered me at last a theoretical framework in which I could bring the various elements of political life in 19th century Narbonne together in a wider context. The term "repertoire of contention" has been borrowed from him. He has shown how such a repertoire based on the popular institutions and mentalities of the Old Regime has gradually been replaced during the 19th century by a different repertoire related to the social and political institutions of the modern capitalist state. My paper shows the particular forms that this transformation took in the town of Narbonne.

## **The traditional base**

In 1783 the town of Narbonne celebrated one of the rare visits by its bishop Monseigneur Dillon (5). Dillon, a typical Old Regime society bishop, had already been consecrated as archbishop of Narbonne in 1761, but this was only his second visit to his see.

The well-documented reports about his reception offer a demonstration of all the elements and roles of legitimate public celebrations under the Old Regime. Outside the town walls the visitor was received by a cortege of religious and secular dignitaries, members of the merchant company, representatives of the various trades and crafts and two uniformed companies of amateur soldiers constituted especially for the occasion. When he entered the town at the head of this cortege, he was received by groups of children, dressed as little shepherds and shepherdesses, who executed dances and strew flowers. The cortege then went on to the cathedral of St. Just, where a solemn *Te Deum* was celebrated. In the evening there was a banquet and ball for the elite, while popular celebrations, with dancing and a good deal of drinking, raged in the streets.

The cortege of religious, civilian and military dignitaries, merchants and representatives of the various trades and crafts was a well established ceremonial institution from at least the seventeenth to the late nineteenth century (6). It received visiting royalty and high dignitaries and walked, together with the religious fraternities that we shall discuss later, in the various processions and especially in the annual Holy Sacrament procession, which constituted the high point of public religious life. The Old Regime had no periodic secular public celebrations, but when these were instituted under the Revolution, and continued in another form under the Empire and the various regimes of the 19th century, the cortege played a prominent role in them. It typically walked from the town hall to the subprefect's office, or the other way round, to manifest its loyalty to the Regime, or carry the congratulations of the Regime to the municipal authorities. Somewhere along the road it would usually stop in the cathedral of St. Just, where a *Te Deum* would be said. When Robespierre had temporarily abolished Christianity, the cortege would go to St. Just all the same, which had for the occasion been transformed into a "Temple of Reason". Quarrels about precedence in the cortege could be long and bitter. Women did not join it. There was quite a scandal when one of the religious



fraternities admitted women to participate in the Holy Sacrament procession in 1816 (7). The institution declined in the eighteen eighties. Religious processions in public were then banned, and the clergy and some of the more conservative high officials refused to join a secular cortege led by a republican or socialist municipality (8).

The cortege thus had two serious forms, the religious procession and the secular cortege. The two forms were as yet not clearly separated: the same persons participated in them and the secular cortege usually included a religious ceremony. It had its mock varieties. In the Middle Ages there had been mock processions, organized by the lower clergy, which were forbidden in the sixteenth century (9). Unorganized mock varieties of the secular cortege survived, however, during carnival and in the *charivari* (10). The *charivari* was a noisy mock procession, organized by the more or less institutionalized age group of the young men of the parish, to the house of somebody who had infringed on informal social norms. During carnival the young men also played a major role. In the second half of the eighteenth century the two forms had already been combined into a standardized form of political demonstration. A crowd, in which, contrary to the ordinary cortege, women often played a major role, would assemble near a popular pub and march to the town hall for a noisy manifestation of discontent. (There was a positive form of demonstration, the *serenade* in which the crowd would go to cheer a popular public personality.) (11)

Such forms of popular protest were widespread in premodern France and in other parts of Europe, as Bercé (1976) has shown. In Narbonne, however, the authorities were much more tolerant toward this kind of manifestation than in other regions. The demonstrators were noisy but rarely if ever violent. The local authorities rarely used violence to disperse them. All through the period studied the municipal police was much too weak to disperse a large crowd. The local garrison was sometimes called out to maintain order, but the troops had usually fraternized with the population, and officers were unwilling to order them to fire (12). The only two occasions when troops fired on the population were during the Commune in 1871 and the winegrowers' revolt in 1907, when higher authorities brought in troops from outside, who had no social links with the population and felt threatened by the noisy crowd.

It seems as if the municipal authorities saw the popular demonstration as an accepted political institution. When such a popular demonstration was in support of a wider national development, as during the revolutions of 1830, 1848 and 1870 and the Commune of 1871, the municipal authorities gave way before it without resistance. Only during the period of 1849-1851, when popular movements in Narbonne went against the national tendency to contain and repress the radicalism of 1848, were the authorities prepared to suppress popular demonstrations. Even then they did not use much direct violence, but prosecuted a few leaders afterwards (13).

The French Revolution introduced another, hitherto unknown, political institution: the mass meeting, during which one or more orators would address



address the crowd. During the Revolution political life in Narbonne functioned on three levels (13). From 1790 on there was an elected municipality, which seems to have rather passively followed the directives of the national authorities and displayed little initiative of its own. (During municipal elections only 110 out of 1055 electors voted in 1790 and 236 out of 1035 in 1791.) In 1793 a group of wealthy citizens and senior civil and military officials constituted a self-appointed Civil and Military Committee and took charge of military preparations in the region (14). The Committee represented the conservative wing of the revolution, connected with the federalist tendencies in the south. Its members were willing to resist foreign intervention, but tried to maintain as much autonomy as possible from the more radical regime in Paris.

The popular element in the revolution was represented by the Popular Society that existed from 1790 to 1795. This Society organized all the mass demonstrations during the Revolution in Narbonne and generally tried to push the hesitant municipality into more radical action.

The Society seems to have had some 100-120 active members, but when it elected a Committee of Surveillance in 1792, to control the activities of the municipality, 630 people voted: a much larger number than in the municipal elections. It is reported that a number of lower class women participated in the meetings of the Society. According to Agulhon (1979:45), the name "la Marianne" for the revolution was first used in Narbonne in 1793 in a derogatory sense referring to the role of these women. The term would be remembered and was first used again in Narbonne in 1848.

Contrary to street demonstrations public meetings remained always linked with the Revolution in the mind of the authorities. To the eighteen nineties public meetings and the foundation of public associations were subjected to a special permission from the authorities, and before the eighteen eighties such permissions were only rarely and hesitatingly given. Only during the revolutionary periods of 1848 and 1870-71 was the law on public associations ignored for a while (15).

In the celebrations of 1783 there remains one traditional element to be considered: the uniformed companies of amateur soldiers. We recognize in them the widespread southern French institution of the *bravade*: the participation of groups of young men in fantasy military uniforms in public parades. Folklorists explain the institution as a survival of the 17th century urban militias, which had real military functions (16). In 1790 the French revolutionary regime founded the *Garde Nationale*, a kind of Home Guard with a serious military purpose. In Narbonne and other towns in the Midi this National Guard always remained a kind of *bravade*, swaggering along in public parades but hardly usable for any serious military purpose. Very few of the guards volunteered for the revolutionary armies, and when Napoleon later tried to mobilize them for rearguard duties he was faced with extremely high rates of desertion. (17). Neither was the National Guard much use as an auxiliary police force. Actual command was usually in the hands of young men of middle class origin who often tended to political radicalism. Anyhow it

was impossible to make the rank-and-file of the men act against their fellow citizens. The band of the National Guard became a regular feature of all public celebrations, however, after 1817 even of the Holy Sacrament procession. For all practical purposes the history of the institution in Narbonne ended in the summer of 1849, when the local National Guard, considered politically unreliable, was disarmed (18).

## **Religion and the church**

The state of popular religious belief in 18th century France has been a matter of debate. Vovelle (1973) has argued that religious dispositions in testaments may show a decline in religious fervor in the Provence during the second half of the eighteenth century. A decline in sumptuous religious death rites does not necessarily indicate a decline in religious beliefs, however. It may reflect a simple change in religious fashion: the decline of the baroque sensibility.

We have no information so far on the state of religious belief in eighteenth century Narbonne. As a bishop's see the town had long been a religious center. In the 17th and early 18th century there had been 7 monasteries and nunneries, though in 1632 there were only 59 persons living in them (19). The eighteenth century may actually have seen a religious revival. The census of 1791 showed 261 priests and monks and 106 nuns in Narbonne (on a total population of 7620) (20).

During the same period, the membership of lay fraternities may have declined, however. During the counterreformation three of these had been established in the town: the White Penitents in 1588, the Blue Penitents in 1592 and the Pilgrims in 1660. We know some details about the Blue Penitents, a somewhat middle class association between the aristocratic White Penitents and the somewhat plebeian Pilgrims, from a study by Devry (1978). Between the late seventeenth and the late eighteenth century their membership declined from 343 to 156. The social distinctions between the three fraternities were only gradual. Leadership remained in the hands of nobles, priests and wealthy bourgeois, though in varying combinations, and even the White Penitents had some respectable working class members.

During the seventeen seventies and eighties, we also find no less than five masonic lodges in Narbonne. These were, however, neither revolutionary nor anti-catholic at the time, as is shown by the high percentage of nobles and priests among their members. The degree of overlap between the higher ranks in the fraternities and the lodges is not clear, but the lodges contained very few working class members (21).

During the Revolution we see anti-clericalism, but also clearly anti-religious outbursts, which found a certain degree of public support. In June 1792, the Popular Society demanded the expulsion of the 92 priests who had refused to swear loyalty to the revolutionary constitution. The municipality hesitated, but finally forced them to leave. When troops from outside threa-

tened to molest the deportees, they were, however, protected by the local National Guard. In April 1793, the Committee of Surveillance organized a mass demonstration to arrest and expulse the remaining priests, but they were not harmed. In August of that year a similar demonstration burned the ecclesiastical archives, but in December the rumor that a visiting revolutionary commissioner from Toulouse intended to confiscate the relics of St. Paul Serge, the legendary first bishop and local saint of the town, caused a popular riot in defense of these relics (22).

A few months later, however, in February - March 1794, the transformation of the cathedral of St. Just into a "Temple of Reason" attracted large crowds, and one of these, led by the girl-friend of one of the Committee leaders, burned these same relics, though the act seems to have shocked part of the population (23). The catholic cult was functioning again in St. Just in 1796, but in 1800 we still find a petition from a number of citizens, who insist that they should be given the opportunity to attend mass by an assermented (pro-revolutionary) priest (23). During the Restoration a former assermented priest still lived in town as a widely respected citizen (24).

Two individual cases show genuine anti-religiousness. In 1792-93, when priests were becoming rare, some members of the Committee of Surveillance used to visit the sick in the local hospital to convert them to atheist philosophy. These committee members enjoyed wide electoral support, which may not always have shared their anti-religiousness, but evidently did not find it unacceptable (25). In 1816, at the height of the Restoration, the local subprefect complained about a number of young people in the nearby small town of Lézignan, who had never been baptized or confirmed and now insisted on concluding only a civilian marriage (26). In the ultra-reactionary political and social atmosphere of the time such a demand must have taken considerable civilian courage and conviction.

After the revolution, the clergy returned in much more modest numbers. The diocese of Narbonne was abolished, and the number of parishes reduced from 5 to 3. When the religious fraternities were allowed to function again, in 1813, they met with a renewed interest. In 1816, the Blue Penitents had 250 members. The bishop of Carcassonne was not enthusiastic about the traditional activity of the fraternities, but his advice to combine the three and bring them under stricter clerical control was ignored. Against all clerical pressure the Blue Penitents also insisted on admitting women as members (27). The popular writer Jouy, who visited Narbonne in 1819, noted that religiousness in Narbonne was more that of the fraternities than of the priests (28).

In 1826, however, the membership of the Blue Penitents had halved to 126 (29). We may relate this decline to the rise of a militant liberal faction amongst the local notables around 1820. We can deduce that this faction was anti-clerical from its strong opposition against the reestablishing of religious schools in Narbonne in 1821/22. Such schools had existed before the Revolution, and had dispensed free primary and secondary education. They had disappeared during the Revolution and had been replaced by fee-



charging lay schools. For most of the poorer Narbonne the availability of free education was more important than its religious or non-religious background. A large majority of children would go to religious schools, till these were replaced by the free secular schools of the Third Republic (30). After the liberal faction of the bourgeoisie had come to power in the aftermath of the revolution of 1830, they made a last attempt to cut the municipal subvention to the religious schools in 1836. When these schools threatened to close, there was a large popular demonstration on August 10 1836, and feeling against the municipal councilors ran high. Legal officials and officers clearly sympathized with the demonstrators, and managed to convince the Minister of Education to grant a state subvention to save the schools (31).

The events show that there was little popular anti-clericalism in the eighteen twenties and thirties, but that a majority of the local notables had become militantly anti-clerical by then. This was precisely the social category that had dominated and supported the somewhat populist Blue Penitents, and their desertion led to a decline from which the fraternity would not recover. During the eighteen fifties even conservative bourgeois were considering the contribution of the Fraternities to the Holy Sacrament procession as rather vulgar and frivolous (32). The Fraternities thus lost their last source of upper-class support. The Pilgrims disappeared somewhere around this time. The Blue Penitents were formally disbanded in 1883. Only the more aristocratic and exclusive White Penitents survived the period studied.

We only have some direct figures on church participation from the eighteen seventies (33). In 1877 there were only 10-20 percent of men amongst churchgoers. In 1878-1880 only 19 percent of the total population and 9 percent of the men even went to mass at Easter. From 1875 on men began to object to their wives' churchgoing. There were some civilian marriages and funerals in this period, but they still remained relatively rare.

The remaining Catholics attempted to start religious associations of a new type (34). A charitable Conference of St. Vincent de Paul was already established in 1851, but remained rather exclusive. In 1875 a number of upper class catholics attempted to found a catholic workingmen's club (*Cercle Catholique*). In 1882, at one of its more successful moments, the club had about 120 working class members, of whom only 70 attended mass at Easter, however.

By the end of the 19th century catholicism in Narbonne had become what it still is: a fairly well organized but rather isolated minority. Officially most people are still (baptized Catholics, and many people who never go to church are still being married there and even more frequently buried from there.

I think that the nineteenth century decline of catholicism is the result of two different processes. There had long been a rift between official catholic doctrine and the mediterranean variety of popular religiousness, characterized by Isambert (1982) as a "religiousness of the feast", and of male public role expectations. Already during the Counterreformation the Church had

attempted to suppress and control the less orthodox forms of popular religiousness. In France the Church's reaction to Jansenism strengthened the tendency toward a sober, puritanical, rather internalized type of religiousness. It was only after the shock of the French Revolution, however, that this tendency became generally dominant in the French Catholic Church and that the Church lost all sympathy, both for the more boisterous forms of popular religiousness and for new intellectual currents, to which 18th century clerics had still actively contributed.

The latter tendency alienated the Church from the more liberal minded intellectuals, in combination with the fact that the Church supported, ever since the Restoration, all the most reactionary and anti-democratic currents in French politics. In a commercial and administrative center like Narbonne this group of liberal intellectuals was large enough to take control of municipal life. The staunchly catholic aristocracy was not numerous enough to absorb or dominate this group, the more so since the aristocracy usually owned landed estates outside the municipality, so that they could not act as economic patrons in the town.

The ordinary people had other problems with the Church. The new, officially propagated type of piety was hard to combine with the popular ideal of male public behavior, characterized by an extrovert, somewhat boisterous type of joviality. In this cultural context the ultramontanist ideal of pious behavior might be suitable for women, but could only seem bigoted and somewhat ridiculous for men. A rogue bishop like Dillon had been easier to identify with. The Counterreformation had recognized this problem and propagated the Fraternities, which offered men a culturally acceptable public religious role. In the 19th century, however, the Fraternities were mistrusted by the clergy and abandoned by the bourgeoisie. In consequence religious practice became a women's affair. Men stopped participating long before they actually lost faith. They were quite willing to use facilities offered by the Church, like schools and hospitals, and they appealed to religious ceremonial during the major life cycle crises, but they were no longer interested in everyday religious practice, and no longer inclined to see the clergy as their social leaders. In Narbonne most working-class men were either economically independent or employed by small farmers, traders and craftsmen, who largely thought as they did and did not push them into religious conformity.

Before 1848, political opposition remained largely a bourgeois affair. In 1848 and the years after, the Church in general was clearly on the hand of the conservatives, but the clergy in Narbonne seems to have behaved rather prudently. The Church's outright support for the monarchists and the "Republic of the Dukes" after 1871 constituted a breaking point for the townspeople of the Languedoc. The adult men of the eighteen seventies were already the second or third generation of religious non-participants, and by now it was not too difficult for them to break with the church altogether. Amongst a settled population established custom and mutual social control might still maintain a minimum level of religious participation. Migrants did not even maintain that. Narbonne received many immigrants during the viti-



cultural boom-period of 1856-1881, when the population increased from 12 742 to 28 134, but the newcomers are said to have been even less participant in religion than the native population (35).

## **The bourgeoisie**

Before the French Revolution there seems not to have been a very strict social segregation between the upper bourgeoisie and the local nobles. Inter-marriage was unusual, but both classes met in the leadership of the fraternities and in the masonic lodges. The first revolutionary municipality in 1790 was still led by the count of Chefdebién, who would also be mayor under the Restoration, and the count of Gléon was the first commander of the National Guard (36). The two classes were driven apart in subsequent years by the radicalization of the Revolutionary regime on a national level, not by local conflicts. During the revolutionary years there were several public demonstrations against priests and religion in Narbonne, but none against the nobles. (There were some in more rural areas of the Languedoc.) Though Narbonne was largely an agricultural town, it was not dominated by big landownership like some of the villages in the region. The revolutionary experience, however, constituted a shock from which noble - bourgeois relations would never recover. After the Restoration they would be much more distant than before.

Some of the bourgeois were big landowners themselves. This category was more intent on demonstrating its social independence, however, than on seeking the company of the nobles. Several radical bourgeois politicians during the 19th century were big landowners. Officers and senior civil servants were the most conservative bourgeois group, sharing with the nobles their catholicism and their preference for a feudal type of social order. Officers were not permanently posted in Narbonne, however, and senior civil servants were small in number. They were outnumbered by two other categories of bourgeois: well-to-do merchants and members of the free professions.

There was some social mobility into these two groups. There was no sharp line of distinction between small shopkeepers and wealthy merchants, and sons of modest bourgeois families might become lawyers or notaries. A respectable job as an employee in a trading house might constitute the intermediary step between the plebeian status of a preceding generation and a solid bourgeois status in the next one. Merchants as a group tended to be liberal but not revolutionary. They favored an electoral political system and supported the Revolution of 1830, but they shrank away from the social radicalism that manifested itself in 1848. Between 1848 and 1851 they were the core of the "moderate" half of the Narbonne electorate, and they forced the support of this faction on their servants and employees (37). After 1880 they would become the core of the conservative republican faction.

The members of the free professions constituted a more mixed crowd. Some of them, especially doctors and pharmacists, might join the politically

moderate merchants or even seek social status amongst the aristocratic monarchists. Lawyers often had more political ambitions and few perspectives of seeing these realized in a political system dominated by the socially exclusive nobility or by the inherited wealth of the big merchants. Most of the radical political leaders of 19th century Narbonne were lawyers. They were joined by a few big landowners who wanted to demonstrate their social independence and had little regard for the merchants' prudent trade interests.

During the French Revolution we see the conflict between the moderate and the radical bourgeois for the first time. Formal municipal leadership was in the hands of the moderates, at first together with some of the nobles. Little is known about the social origins of the leaders of the Popular Club, but they clearly sought the support of the popular classes, to push more radical ambitions. The Napoleonic regime left little scope for local political initiative. Under the Restoration the more radical elements gradually obtained at least the passive support of most of the more moderate bourgeois elements against the regime. (Municipal councils were appointed and not elected under the Restoration.) Since 1820 there was a liberal majority in the small Narbonne electorate. About two thirds of the ca. one hundred adult males of bourgeois status in Narbonne were in support of the Revolution of 1830 (38). The July Monarchy was about as liberal as the more moderate bourgeois wanted to be. In Narbonne the opposition against it manifested itself mainly in a demand for wider or general male suffrage from the late eighteen thirties on. These demands found a willing ear amongst small artisans and shopkeepers. Formal parties or political clubs were non-existent and illegal at the time. The movement was organized, from about 1840 on, through political banquets, a new political institution that would become extremely popular in the Midi up to the First World War. A good meal and a good glass of wine accompanied by some inflammatory political rhetoric came close to the southerner's idea of the good life (39). The leadership in this movement was taken up by some radical bourgeois (lawyers and a big landowner), who thus once again took up the revolutionary tradition of seeking popular support against the conservative majority of their own class.

When the news of the Revolution of 1848 reached Narbonne, the municipality did what it had done in 1830 and would do again in 1870: it resigned and handed municipal leadership over to a committee of people of its own class, who might be on better terms with the new regime. The new provisional municipal committee was quite moderate, and counted several members who would hold office again under the Second Empire (40). The radical lawyer Verdier, who had been one of the leaders of the political banquets, and the big landowner Bonnel then presented themselves and demanded a place on the committee "in the name of the people". They and some of their political friends organized their popular support by founding a popular political club after the example of the revolutionary "Club Populaire", which attracted several hundred members and organized mass meetings and street demonstrations of the old Charivari-like type (41). National legislation

granted universal male suffrage and some months afterwards radical municipal council was elected with Verdier as mayor.

The radical majority was only small, however, and demands for social reforms on a national level in combination with the revolutionary folklore displayed by the political club drove the moderate bourgeoisie into active opposition. They founded their own "Club des Commerçants" and their own local paper. By the autumn of 1848 the moderates had become dominant on the national level, and the departmental and judiciary authorities began to prosecute the activities of the popular club and to harass the radical municipality. Between October 1848 and June 1849, there were a number of clashes between radical demonstrators supported by the municipality and the local police and judiciary supported by the departmental authorities. Even during this period violence remained very limited, however. The local police was too small to disperse large crowds and could only arrest some of the leaders afterwards. The garrison was never called in. Sentences remained modest for the standards of the time: prison terms of a few weeks at most. Mayor Verdier realized that he risked either to lose his popular support, by abandoning them to police repression, or to be deposed by the national authorities for condoning illegal behavior and obstructing justice. For a while he managed to balance between the two, but in July 1849 he was finally deposed with his municipal council by the Ministry of the Interior and replaced by a conservative provisional municipal committee.

When a new municipal council had to be elected in the autumn of 1849 the radicals at first obtained a small majority, but the election was invalidated by the national authorities. Conservative bourgeois threatened servants and laborers with dismissal if they voted for the Left, and the authorities denied the vote to a number of working people under the pretext that they had not been resident in Narbonne long enough. By such means the conservatives now obtained a modest majority in new elections in November 1849. The new municipality wholeheartedly supported police repression of the popular movement. The popular club was disbanded, though its activities were continued for a while under several guises. By 1851, however, radical activities in public had almost ceased.

President Bonaparte's coup of December 1851 had been carefully prepared in Narbonne (42). Civil and military authorities had conspired together, and when the coup came the garrison was brought out for the first time and the gates of the town were kept closed for a couple of days. The Left had expected the event, but had not really planned for it. The coup passed without resistance in Narbonne.

In the file in the National Archives, which contains the names of those suspected leftists arrested after the coup, the list of names for the department of the Aude is absent, so we do not know how many arrests were made in Narbonne at this time (43). We know that some people were deported to Algeria but allowed to come back after a number of years. Some others went into exile in Barcelona, from where they would maintain contacts in Narbonne and pay occasional clandestine visits all through the Second



Empire. The surviving documentation makes one thing clear: amongst those arrested in the Aude were a disproportionately high number of bachelors over thirty (44). In the south of France radical politics seem to have been a favorite pastime of elderly bachelors, who used to pass their evenings in cafés.

Narbonne was one of the few places where 40 percent voted "no" in a plebiscite held to legalize Bonaparte's coup after the event (45). The police suspected the existence of an opposition network both amongst radical bourgeois and amongst working class people, but if such a network existed, it did not indulge in any public manifestations (46). Universal male suffrage was formally maintained, but in the absence of a legal opposition many voters chose to abstain themselves. Electoral abstention remained very high in all types of elections during the eighteen fifties and early sixties.

Economic development soothed popular contention. Between 1855 and 1880, Narbonne shared in the legendary viticultural boom of the whole Lower Languedoc. Viticulture in the region had been steadily growing since the eighteenth century, but the inclusion of the area in the national railway system and the abolition of internal import duties on wine in the city of Paris in 1860 made viticulture grow into a monoculture that was much more profitable than the old part-subsistence type of mixed agriculture. Some thirty percent of the active population of Narbonne was employed in agriculture all through the nineteenth century. The wholesale trade in wine flourished. The disappearance of the old subsistence economy in the countryside led to a boom in the retail and wholesale trade in consumer goods. In thirty years the population of Narbonne doubled.

A careful study of the documents of the period shows that it was actually not a time of unmitigated prosperity. Plant pests and bad weather led to crop failures in some years, overproduction led to falling prices in others. Viticulture was and is labor intensive, but exclusive dependence on it led to periods of seasonal unemployment for agricultural laborers. Working class radicalism did not disappear, in consequence, but the bourgeoisie had little part in these hardships and its numbers were joined by former small traders and middle-sized winegrowers. The gradual liberalization of the Second Empire never entirely satisfied the more radical part of the bourgeoisie, but it certainly moderated its political antagonism to the regime.

Social contacts between the bourgeoisie and the working class probably became more distant in this period. Before 1848 the only exclusive social meeting place for the elite had been the meetings of the Archaeological and Historical Committee, founded in 1833 for the protection and restoration of the local antiquities. One had to be fairly high up in Narbonne society to be invited to these meetings. In 1849 the more modest but politically conservative bourgeoisie had begun to organize "white dances" in opposition to the "red dances" organized by radical young working class people. During the economic boom period a lively social life developed around the local theater. Working class people might also go to the theater, but after performances young bourgeois would now frequent a more expensive and exclusive kind



of café than the old bars with their rather mixed clientele. Bourgeois began to feel the need to meet in exclusive private clubs. The imperial regime was reluctant to allow the opening of such clubs, but a number of them arose in Narbonne during the eighteen sixties. When the authorities became more permissive after 1870 these clubs flourished and between 1870 and 1900 no less than 44 of them were founded in Narbonne (47).

When the Empire suddenly collapsed after the defeat at Sedan in the beginning of September 1870, the municipality handed over power to a committee in which some surviving activists from 1848 played a dominant role (48). The revolutionary club was revived, even meeting in the same abandoned chapel it had used in 1848. The popular style of politics had changed little during the nineteen years of the Empire. The radical bourgeoisie had become more moderate, however. Popular radicals discovered to their disgust that the revolutionaries of 1848 had become quite moderate. Finally they brought in the radical lawyer Marcou and the journalist Digeon from Carcassonne as their leaders; two of the few veterans of 1848 who had retained their socialist ideals.

When news of the Commune of Paris reached Narbonne some 250 members of the revolutionary club led by the gardener Limouzy deposed the municipality and occupied the town hall. Digeon accepted to be their leader. (Marcou declined to participate.) The Commune of Narbonne, which lasted from March 24 to 31 1871 had very few bourgeois participants, and we shall therefore treat it in some more detail in the next chapter. Of 32 leaders who were arrested afterwards only 4 might be considered to be of (modest) bourgeois status (49).

Under the "Republic of the Dukes" in the eighteen seventies the monarchists never obtained more than about 8 percent of the votes in Narbonne. There seems to have been an ill documented radical "underground", but the local political scene was dominated by moderate republicans, who were, however, radicalized by the attempts of the regime to install a monarchist mayor and municipal committee. Some left-wingers abstained from voting, but most of them agreed to cooperate with the moderates against MacMahon's monarchist republic. Formal party organizations would only be legalized during the eighteen nineties, but in this period the republican vote was for the first time mobilized by a network of neighborhood based "republican committees". For the municipal elections of 1878, for example there were 19 such committees with 10 to 19 members each (50). They mobilized 2 344 (out of 2 381) votes for a republican list of 27 candidates, of whom 24 were bourgeois. The republicans were anti-monarchist and anti-clerical but not much in favor of social reforms.

After the fall of the monarchist government in 1878, this republican unity soon broke up. In September and October 1879, the "reds" noisily welcomed the participants of the Commune who returned from deportation in New Caledonia and passed by train through Narbonne (51). From 1878 to 1880 a socialist paper, *Le petit Narbonnais*, was published in Narbonne, which has, alas, not survived in the archives. In 1880 the former leader of the Commune

of Narbonne, Digeon, was made a candidate in a parliamentary by-election. He got 1 091 out of 3 109 votes in Narbonne, but was beaten by a moderate republican candidate. In the same year the socialist Paul Narbonne scored a narrow electoral victory against a conservative republican in an election for the departmental council (52).

For the next decade there would be continuous electoral rivalry between the socialists and the more moderate republicans, who began to call themselves "radicals" in this period. From the early eighties on the socialist movement grew gradually under the leadership of a young doctor, Ferroul, who had become a socialist as a student in Montpellier. It was through Ferroul's formal participation in the French socialist movement that the left wing in Narbonne was from now on called socialist. The moderate republicans now called themselves radicals, while anybody to the right of the radicals was considered a Bonapartist. In other places in the same area left wingers with much the same opinions as those in Narbonne would call themselves radicals, while their conservative opponents simply called themselves republicans.

During the eighties, the politically active part of the bourgeoisie began once more to use masonic lodges as a central meeting place in addition to the large diversity of small private clubs. Freemasonry had been outlawed under the Revolution. Under Napoleon it became legal again, but its revival in Narbonne was only short lived. In the eighties there were at first two lodges: a socialist one and a radical one, but through some process of which we do not know the details they combined into a single lodge in the mid-eighties. Freemasonry thus became the central meeting place of the republican elite of all persuasions. (Catholics and monarchists met their fellow elite members only, as before, at the meetings of the Archaeological and Historical Committee.) (53).

Within this network of electoral committees, private clubs and masonic lodges socialist and radical leaders struggled for a decade to mobilize an electoral majority. The radicals used patronage and occasional pressure on servants and employees to maintain their majority. They were internally divided, however, and became involved in a scandal about a mayor who mixed office and private interests a bit too freely. Ferroul made a more skillful use of mass meetings. In 1888 he became a member of parliament for Narbonne and in 1891 mayor of a socialist municipality. The socialists never obtained more than some 1700-1900 votes (out of some 3400-3600). Abstentions remained in the order of 40 percent, even in this period of active political strife (54).

By 1891 the socialists in Narbonne had in fact developed a modern type party organization, even though it was not yet allowed to be called such. Through their good organization they have maintained a majority ever since, except for the periods 1896-1900 and 1972-1980. In 1891 their active cadre was still predominantly bourgeois: out of 26 candidates only 2 were craftsmen, 2 small cultivators and 4 wage laborers. The radical list also counted 4 craftsmen and 3 small cultivators, but no wage laborers. The social origins of

the cadres of the two parties were thus not very different, but the socialists managed at the same time to develop a modern type party machine and to appeal to a traditional popular political culture that was in decline but still far from dead, as we shall see in the next paragraph. It should be noted, however, that even they could not mobilize all of their potential voters. Amongst about 40 percent abstentions some 10 percent may have come from catholics and monarchists who would not vote for any kind of republican party. A large part of the remaining 30 percent must have come, however, from the categories of wage laborers, small cultivators, and small independent craftsmen.

### **The popular classes**

In the opening paragraph, we have sketched, how popular demonstrations had become something of an established political institution in early 19th century Narbonne. Traditional working-class social organization was, however, gradually weakening in the course of the 19th century. The traditional working-class organization of the Ancien Régime, the *compagnonnage* seems to have disappeared in post-revolutionary Narbonne. In 1785 the carpenters of Narbonne had been excluded for 25 years from the national circuit of the *compagnonnage* for having accepted the drapers in their association without permission. Their organization seems not to have survived this period of exclusion. When Perdiguier passed Narbonne in 1825 there do not seem to have been any *compagnonnage* activities there. Neither are they mentioned in contemporary police reports (55).

Guild organizations were abolished in 1791 and never restored afterwards. The members of the various professions still participated as a group in the Holy Sacrament procession during most of the period studied. Some of them, like the bakers, the gardeners and the cart-drivers also acted as a group in negotiating with the municipal authorities or in carrying out certain folkloristic tasks, usually in connection with the processions. Such folkloristic manifestations disappeared, however, between 1850 and 1890 (56). The small cultivators had no formal organization, but they constituted a clearly distinguishable milieu of their own, and in September 1831 they organized a forceful demonstration of their own against a new system of taxation on home-grown wine. They actually forced the municipality to shift the burden of taxation to the propertied classes by paying the proceeds of the wine tax demanded by the national authorities from additional municipal taxation on real estate (57). Afterwards we do not hear about the cultivators as a separate group for a while, but the vehemence of the winegrowers' revolt of 1907 in Narbonne, about which we shall talk afterwards, shows that they remained important all through the period studied.

The young men of the town were traditionally organized in two gangs, one for each of the two quarters of the town. Periodic ritualized battles between the two gangs had been officially forbidden after somebody was killed in



them in 1776. In the early 19th century, they seem to have survived, however in a more limited form as periodic wrestling matches between two champions (58). Carnival, traditionally dominated by the age group of young men, survived through the period studied, and it remained an opportunity for licensed political satire.

In 1849, when the original popular club of 1848 had been repressed by the authorities, young men took over the political initiative, and started organizing "red balls". Young men from conservative lower bourgeois circles responded by organizing "white balls". The traditional opposition between neighborhoods was replaced by an opposition based upon class and political opinion. After the coup of 1851 the political aspects of this opposition were suppressed, but for a while we still find two rival young men's associations: one more petty bourgeois, the other more militantly working class. Both of them soon split up into smaller factions, however, now that the common political purpose had disappeared.

At first sight it would seem that the popular classes in Narbonne indiscriminately welcomed any occasion for public celebrations. They welcomed bishop Dillon in 1784, celebrated the revolutionary feasts with great enthusiasm, greeted the birth of Napoleon's son in 1811 with "great outbursts of joy and drunkenness", and celebrated the restoration of 1814 and Napoleon's final defeat in 1815 with the same kind of celebrations seen in 1784 (59). At second sight we recognize a more subversive element of political cynicism. Any public occasion to dance and drink was indeed welcome, but this did not imply any active support for the regime organizing the occasion. The high taxes and compulsory military service associated with Napoleon's wars had been genuinely unpopular, but in the first six months of 1816 the subprefect of Narbonne noted no less than 64 pro-Bonapartist public utterances, most of them in popular milieus (60). It seems that any political alternative was always welcome as a pretext to blame and irritate the present authorities. People simply expected little good from any kind of regime. It is typical, however, that 51 out of these 64 subversive utterances took place in rural parts of the arrondissement and only 13 in the town of Narbonne. This corresponds more or less with the percentages of rural and urban population at the time, but it shows that the rural population was not as uninvolved in national politics as Weber thinks (61). Both rural and urban people knew that the state could influence their fate for the worse, but had little confidence that any regime would do anything to their benefit. Only in the second half of the nineteenth century would the villagers become notably more passive and conservative than the townspeople. By then urban based networks of intellectuals had developed the idea that a revolutionary regime could improve social conditions and had passed this idea to part of the urban working class. This kind of opinion would only spread to most of the villages with increased social contacts with the cities and with the increase in public education brought about by the Third Republic.



This association of radical intellectuals with the working classes had first taken place in Narbonne during the French Revolution, but there is no evidence that the proto-socialist minority tendencies during the Revolution ever reached Narbonne. The liberals of the eighteen twenties and the revolution of 1830 seem not to have sought popular support, but from police reports one gets the impression that some of their ideas spread to socially mobile young men, so that even in the small town of Narbonne there were café-groups of "republican" young men (62). Some farmers and skilled craftsmen took part in the oppositional political banquets during the July monarchy.

The revolution of 1848 had much more the character of a popular outburst. Its formal leaders in Narbonne were bourgeois and intellectuals, and they did deliberately seek popular support, but they seem to have had little influence on the ways this popular support manifested itself. Revolutionary folklore was shown to have survived underground for more than half a century, and its most provocative elements, Phrygian bonnets, drawings and models of the guillotine and the symbol of "la Marianne", the revolutionary working class woman, were prominently displayed during the public manifestations of 1848. These manifestations still largely had the traditional character of charivari-like mock processions, but the deliberate display of the most radical symbols of the French Revolution gave moderate bourgeois circles the idea that things were running out of hand (63).

Contrary to the situation during the seventeen nineties ideas about social reforms to be carried out by the state had been reaching Narbonne during the last decade, and their influence increased during the year 1848. Such ideas reached the town through bourgeois intellectuals who read newspapers and corresponded with friends elsewhere, but they also reached the working class population. We see that at the presidential elections of 10-11 December 1848 the radical candidate Ledru-Rollin got 1 104 out of 2 661 votes in the town of Narbonne and only 154 out of 2 231 votes in the rural parts of the arrondissement (64).

On the national level the conservative tendency prevailed and repression by the authorities gradually wore out the popular movement in Narbonne during the years 1849 and 1850. Under the Second Empire bourgeois politics gradually regained a certain degree of liberty, but we hear little about popular culture and politics in the documents of the period. In 1870, however, after the sudden fall of the Empire, the old revolutionary culture of 1848 promptly revived in popular circles, this time however without local leaders of bourgeois origin. Age and the viticultural boom period had moderated the political opinions of the surviving leaders of 1848, and limited political freedom under the Empire had prevented the development of a new generation of radical intellectuals. The members of the popular club shared the socialist ideals of the Parisian Commune and when this seemed to be successful they seized power in Narbonne (65). The Commune of Narbonne had hardly any bourgeois support. Its leaders seem not to have had any program or action plan. The movement remained non-violent. The old municipality gave way without resistance. The garrison barricaded itself behind closed barracks

doors. (A number of soldiers managed to escape and to participate in the movement.) When a handful of gendarmes prepared to defend the railway station an armed crowd of several hundreds Withdrew without firing a shot. An officer of the garrison, who took a walk in town was chased by a group of angry women but escaped without harm. (As on earlier occasions a number of women played an active role on the events.) Outside troops were brought in by train. A number of rebels approached men of an Algerian regiment, thinking that they might fraternize with them as with the local garrison, but the Algerians did not feel fraternal and opened fire, killing five and wounding several. The rebels then withdrew to the city hall, and threatened to kill a number of hostages, but when the government troops brought up a field gun to the town square and threatened to bombard the city hall, the insurgents surrendered without firing a shot. Of the 32 civilian rebels arrested a number managed to escape to Spain, and the 17 who were finally brought to trial in November 1871, were acquitted. In their defense they denied all revolutionary intentions and claimed only to have acted to insure the national defense against the Germans. Twenty soldiers were sentenced to death by a court martial, but this sentence was changed into deportation to New Caledonia. In comparison with what happened during the repression of the Commune of Paris the authorities had shown themselves exceptionally moderate in Narbonne.

The shooting nevertheless raised a popular antagonism to the army which had never been present before. In the summer and autumn of 1872 local *cafégouers* involved soldiers of the garrison in a number of street fights. While the radical left did not openly manifest itself under the Republic of the Dukes it began to orient itself much more than before on what was happening in the outside world. Men from Narbonne had contacts with the anarchist movement and with the Socialist International (66). A new generation of radical bourgeois grew up in the seventies, involved in national left-wing politics, and one of them, Ferroul, would establish a lasting left-wing majority in Narbonne.

Ferroul's electoral gains were in fact not all that big. The Jacobin popular club had mobilized some 500 to 600 people on a population of under 10,000 in 1792-93. The leftists of 1848 had at the height of their influence in the summer of 1849 mobilized about 1500 voters on a total population of about 13,000. The militant left in the early eighties, after a decade of forced non-activity, had mobilized about 1100 votes on a population of about 26,000 and Ferroul raised the number of socialist voters to about 1800 to 1900 on a total population of about 29,000. Since left-wing voters included only adult men, one may guess that the "left-wing milieu" was about 4 to 5 times as numerous. The category of radical bourgeois probably counted less than a hundred in 1848, when the radical local paper *Populus* was said to have 60 subscribers (67). In Ferroul's time there may have been about 200 of them. About 90 percent of the left-wing vote must thus have come from working-class people. A politically radicalized working-class milieu of about 2500 people thus existed in the seventeen nineties. By 1849 it had grown to some

6500 people, about half the total population. By 1890 it included about 7500 people on a total population of about 29,000, and represented thus less than 30 percent of the total population. Ferroul could only gain an electoral victory because the right was internally divided and because a large part of the population (some 40 percent) remained politically passive. The social composition of the population of Narbonne had not changed much between 1848 and 1890, and we may thus conclude that recent immigrants of working-class status, of whom there were many during the viticultural boom of 1856-1880, were for a large part not absorbed in the traditional working-class milieu concentrated in the old quarters of the town. The network of café-life, which had sustained the old popular culture, still remained intact, however.

Popular political culture would manifest itself for the last time, and on a larger scale than ever before, during the winegrowers' revolt of 1907. The rise of Algerian viticulture had led to a chronic overproduction crisis in viticulture since 1900. Winegrowers at the time mainly blamed the production of artificial wines from beet sugar. While some artificial wine was being produced, the quantities were in all probability too small to be responsible for the overproduction crisis (67). The idea that the government was sacrificing the small winegrowers of the south to the interests of the large, capitalist sugarbeet growers of the north gave nice radical and regionalist overtones to the winegrowers' protests, however.

In the spring of 1907 an ad hoc committee in the village of Argeliers began to organize large, regional demonstrations against the government's laissez-faire policy in the wine crisis (68). Between March and July 1907 demonstrations in all the major towns of the region attracted ever larger crowds, up to half a million or more at the end. The demonstration in Narbonne on May 5th 1907 with 80,000 participants was still one of the more modest ones. By the middle of June the movement had escalated from periodic demonstrations to a state of permanent agitation, especially in the agrotowns of Narbonne and Beziers.

Ferroul had been skeptical of the movement at first, but when it turned out to be a success, he joined it wholeheartedly. The committee of Argeliers remained in charge of the large regional demonstrations, but Ferroul played an active role in raising public agitation in Narbonne, and it was at his initiative that all the municipalities in the region resigned in protest in the second half of June. Participation in local demonstrations in Narbonne ran up to some 15,000 people, about half the population of the town.

At the end of June and the beginning of July government control had almost broken down in the region. Local garrisons, amongst them the garrison of Narbonne, turned mutinous when ordered to act against the crowd. By the middle of July the government decided to send troops from other areas to the region.

Ferroul had kept the demonstrations in Narbonne in hand, and had prevented the erection of barricades or attacks on the subprefect's office. In general the movement remained non-violent: an anti-government charivari instead of a revolt. On July 18th, when troops began arriving in the town,



Ferroul was arrested for sedition, however, and removed from Narbonne. Now there was nobody with enough authority to control the crowd. Demonstrations remained basically non-violent, but outside troops felt threatened by them, and on July 19th and 20th they opened fire twice on the crowd, killing 6 people and wounding some 20 to 30. By then there were about 20,000 troops in Narbonne alone.

Public order now returned promptly. The region was practically under military occupation. The firebrand Ferroul was out of the way, and Prime Minister Clemenceau managed to discredit the chairman of the Committee of Argeliers, Albert Marcellin. The radical mayor of Lézignan, Castel, managed to convince most municipalities to resume their activities. The troops left Narbonne on July 31st, and Ferroul was liberated on August 2nd and was received as a hero in Narbonne the next day.

The government had done no concessions to the winegrowers, but wine prices recovered somewhat in August and September, and at the initiative of Ferroul a regional syndicate of winegrowers was founded with its headquarters in Narbonne. In negotiations between this organization and politicians from the region a relementation of the wine market was arranged, which would, with some modifications, keep regional viticulture going till the early nineteen seventies, when EEC regulations forbade this protectionism and reopened the viticultural crisis.

In a profound economic crisis, which the newly established political machinery was unable to solve, the people of Narbonne had for a last time turned to their traditional political culture of charivari-like street demonstrations. The fundamental nature of the crisis, in combination with clever management by Ferroul and the Committee of Argeliers, had brought out a larger participation than ever before, including conservatives and apolitical newcomers. Local and regional authorities were unable to solve the problem, however, and the national government was unwilling to tolerate this kind of movement. The region was of national importance, however, as a source of votes for the left. Once the winegrowers had established a syndicate as an acceptable negotiating partner regional parliamentarians had enough influence to arrange an acceptable settlement. Ferroul, as the syndicate's chairman, reached a degree of political influence that he would never have reached as a simple rebellious socialist.

Immigration, increasing prosperity, school education and the influence of the mass media had gradually undermined traditional popular culture in the second half of the nineteenth century, and would do so increasingly in the twentieth century. Part of the working class was settled in new suburbs, and thus no longer participated in everyday public life in the old center. The television age, from the nineteen fifties on, would give a final blow to the old, café-centered style of public life. Long before that, however, political parties and syndicates had taken over most of the political functions of the old street demonstrations. There would still be occasional strikes and winegrowers' demonstrations, but they would be much more organized from above, and would no longer have the carnivalesque nature they Ghad had before.



Popular culture has not entirely disappeared even now. Public celebrations in Narbonne are still noisy and enthusiastic, but politics are carried out in other ways now.

The case of Narbonne confirms Tilly's model of changing *repertoires of contention*, but it also shows that the model should be more complex than it has originally been presented. A *repertoire of contention* is both an adaptation to a political structure established from above and a product of a way of life established locally. When a political system begins to offer more openings for active participation, it is to be expected that bourgeois intellectuals will be the first to seize these opportunities. In the case of Narbonne it is important that popular culture remained attractive to some of these bourgeois intellectuals, so that some of them chose to become popular leaders instead of ingratiating themselves with the established elite. This will not automatically be the case everywhere.

Since some bourgeois intellectuals became radicals or socialists and took up the defense of working class interests, a modern type political machinery for the defense of these interests developed before the old popular culture and the *repertoire of contention* based on it had disappeared. For a while there were thus two alternative *repertoires of contention*, the modern one based on party and syndical organizations and the old one based on carnivalesque street demonstrations. A clever political leader like Ferroul could mobilize the second for the benefit of the first, but the two political cultures may also clash. In that case the influence of left-wing parties will be weakened because of their lack of compatibility with existing popular cultural patterns.

Popular culture will not just change itself in response to changing political structures. Its development is determined by a much broader spectrum of social and historical factors. It is one of the ironies of history that now that the old tradition of carnivalesque street protest has finally died out, the party and syndical machineries have also lost much of their efficiency for the defense of popular interests. Political activists, many of them bourgeois intellectuals, are now founding "new social movements" and developing a new *repertoire of contention* based on a playful type of street demonstrations, drawing at least part of their inspiration from an old political folk culture that has finally died out a few decades ago.

University of Amsterdam

## Notes

1. On the following notes documents from the National Archives are cited as A.N., from the Departmental Archives of the Aude as A.D.A. and from the Municipal Archives as A.M.N.
2. See Féraud (1946) and Perrossier (1900).
3. See Bechtel (1976) and Napo (1971).
4. See, about the institution of the *charivari*, Le Goof (1981).
5. See Caillard (1910).
6. For a 17th century reference see Favatier (1894) : 41-57.
7. Devry (1978): 186.
8. In 1879 the municipality stopped participating in the Holy Sacrament procession. See *Le Républicain de Narbonne*, June 17 1879 (A.M.N.).
9. Féraud (1938):132.
10. See note 4.
11. See for a detailed report on a late 18th century demonstration A.N. F7.3856.
12. A.N. F7 3856.
13. Carnonel (1954) treats the period in Narbonne in some detail. The original documents on Narbonne are found in A.N. BB30-362, BB30-380, A.D.A. 5M31, 5M32. The local papers *La Vigie Narbonnaise* (1848), *Populus* (1849-1850) and *Le Narbonnais* (1849-1850) (A.M.N.) give a lot of additional detail.
14. Descadrillas (1939).
15. A.N. BB18-1474A.
16. See on the *bravade* for example Boudignon-Hamou (1977).
17. A.N. F7.301, F9.449.
18. Carbonel (1954): 387.
19. Faure (1894): 52-63.
20. The figures are given by Bertrand (n.d.): pièce 14.
21. Devry (1978): 177-181.
22. Bertrand (n.d.0: 147).
23. Birat (1860) I: 731, Carbonel (1954): 351.
24. A.D.A. 5M21.
25. Bertrand (n.d.):168.
26. A.D.A. 3M292.
27. Devry (1978): 185-186.
28. Cited by Jourda (1930): 259.
29. Devry (1978): 186.
30. Narbonne (1891), Debant (1973), Tudesq (1973): 57, A.D.A. 5M23, A.N. F3.II-Aude 13.
31. A.N. Bb18.1241.
32. Birat (1860).
33. Cholvy (1973).
34. Favatier (1901).
35. Cholvy (1973) : 84.
36. Bertrand (n.d.): 36.

37. See for examples *Populus* (A.M.N.) September 6, September 13, September 20, September 27 and October 11 1849.
38. Tudesq (1973): 54.
39. See about these banquets A.D.A. 5M27 and 5M28.
40. A.D.A. 2M220.
41. See note 13.
42. Registre de Délibérations du Conseil municipal de Narbonne (A.M.N.): 13 décembre 1851.
43. A.N. BB30-424, BB30-464, A.D.A. 5M45, 5M46, 5M47.
44. A.N. BB30-424.
45. A.D.A. 2M15.
46. A.N. BB30-380, A.D.A. 5M46, 5M47, 5M48.
47. A.D.A. 7M33, 7M45.
48. Jeanjean & Rives (1920).
49. Féraud (1946), Perrossier (1900), Perrossier was the military commander in charge of the suppression of the Commune of Narbonne. The Gendarmerie reports on the events are found in A.D.A. 5M51.
50. *Le Républicain de Narbonne* (A.M.N.) January 6 1878.
51. Carbonel (1954): 432-433.
52. *Le Républicain de Narbonne* (A.M.N.), February 29, August 5 and 8 1880.
53. See on masonic lodges Devry (1978): 177-181, A.N. F7.6694 and A.D.A. 5M93. See on the Archeological Commission (1934).
54. *Le Républicain de Narbonne*, opposed to Feroul, gives a close and critical description of municipal policy in these years. Gudoni (d.d.) gives the main outlines.
55. Lacotte (1956): 50, Perdiguier (1914): 118
56. Caillard (1910), Bichambis (1926): 505-509, 553.
57. A.D.A. 5M23.
58. Bichambis (1926): 544-546.
59. See on the revolutionary feasts A.D.A. L425. The birth of Napoleon's son is reported in A.N. Fic. Aude III-7. The celebrations in 1814 and 1815 are reported in A.D.A. 2M9.
60. A.D.A. 3M292.
61. Weber (1976).
62. A.D.A. 5M25.
63. See the "white" local paper *Le Narbonnais* (1849-1850) (A.M.N.).
64. A.D.A. 2M13.
65. See note 50.
66. The fights with soldiers are reported in *Courier de Narbonne* (A.M.N.) nos 305, 306, 307, 308, 309, 311, 312, 313 (August-November 1872). Contacts with the Socialist International are mentioned in the numbers of January 9 and April 3, 1873.
67. See on the revolt of 1907 in general Bechtel (1976) and Napo (1971). Recent analyses include Pech (1975) and Valentin (1977).

## Bibliography

- AGULHON M., 1979, *Marianne en combat. L'imagerie et la symbolique de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion.
- BECHTEL G., 1976, 1907. *La Grande Révolte du Midi*, Paris, Laffont.
- BERCÉ Y.M., 1976, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette.
- BERTRAND P., n.d., L'administration du district de Narbonne pendant la Révolution, 1790-1795, thèse de 3<sup>e</sup> cycle, univ. de Toulouse.
- BICHAMBIS, 1926, *Narbonne, La Robine et les Basses-Plaines de l'Aude*, Narbonne, Bousquet.
- BIRAT H., 1860, *Poésies narbonnaises en français et en patois, suivies d'entretiens sur l'histoire, les traditions, les légendes, les moeurs du pays narbonnais*, 2 vols., Narbonne, Caillard.
- BOUDIGNON-HAMOU M., 1977, *Fêtes en France*, Paris, Editions du Chêne.
- CAILLARD R., 1910, *Moeurs, usages, habitudes, coutumes et fêtes publiques de la ville de Narbonne*, 11, pp. 131-179.
- CARBONEL R., 1954, *Histoire de Narbonne*, Narbonne, Librairie Caillard.
- CHOLVY G., 1973, *Indifférence religieuse et anticléricalisme à Narbonne et en Narbonnais au XIX<sup>e</sup> siècle*, XLV<sup>e</sup> congrès organisé par la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Narbonne, 14-16 avril 1972, Montpellier, n.p., pp. 73-93;
- Commission archéologique de Narbonne, 1934, *Compte rendu des fêtes du centenaire*, Toulouse, Privat
- DEBANT R., 1973, *L'enseignement mutuel à Narbonne pendant la Restauration*, XLV<sup>e</sup> congrès organisé par la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Narbonne, 14-16 avril 1972, Montpellier, n.p., pp. 35-49.
- DESCADRILLAS P., 1939, *Le fédéralisme méridional pendant la Révolution. Le comité civil et militaire de Narbonne (24 avril 1793 - 9 nivose an 11)*, Carcassonne, Roudière.
- DEVRY R., 1978, "La confrérie des Pénitents Bleus à Narbonne", *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, 40, pp. 163-214.
- FAURE H., 1894, *Documents divers sur l'histoire de Narbonne et de ses hospices*, Narbonne, Caillard.
- FAVATIER L., 1894, *La vie municipale à Narbonne au XVII<sup>e</sup> siècle*, Narbonne, Caillard.
- 1901, *Rapport de M. ... sur l'histoire du Cercle catholique de Narbonne*, Narbonne, Caillard.
- FÉRAUD H., 1938, "De quelques fêtes célébrées dans le département de l'Aude avant la Révolution", *Folklore* 1, pp. 126-138.
- 1946, *Histoire de la Commune de Narbonne 1871*, Chateauroux, éditions du "bazooka".
- GUIDONI O., n.d., Le socialisme à Narbonne, 1871-1921, thèse de DES, Montpellier.
- ISAMBERT F.A., 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Editions de Minuit.
- JEANJEAN J.F., RIVES J., 1920, *Proclamation de la Troisième République dans le département de l'Aude*, Carcassonne, imprimerie Gabelle.



- JOURDA R., 1930, "Narbonne vu par les Romantiques", *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, 17 (2è partie), pp. 254-288.
- LACOTTÉ R., 1956, *Archives historiques du Compagnonage*, Paris, Mémoires de la Fédération à Paris.
- LE GOFF J., (éd), 1981, *Le charivari*, Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977), Paris, CNRS.
- MARTIN DE J., 1859, *Essai sur la démographie physique et médicale de la ville de Narbonne*, Montpellier, Jean Martel impr.
- NAPO F., 1971, 1907. *La Révolte des vigneron*s, Toulouse, Privat.
- NARBONNE P., 1891, *L'instruction publique à Narbonne avant 1789*, Narbonne, Caillard.
- PECH R., 1975a, *Entreprise viticole et capitalisme en Languedoc-Roussillon; du phylloxera aux crises de mévente*, Toulouse, Publications de l'univ. de Toulouse-Le Mirail.
- 1975b, *Les thèmes économiques et sociaux du socialisme ferrouliste à Narbonne (1880-1914), Droite et gauche de 1789 à nos jours*. Actes du colloque de Montpellier, 9-10 juin 1973, Montpellier, Centre d'histoire contemporaine du Languedoc méditerranéen et du Roussillon.
- PERDIGUIER A., 1914, *Mémoires d'un compagnon*, Moulins, éditions des Cahiers du Centre.
- PERROSSIER E., 1900, *La commune de 1971 à Narbonne*, Tulle, impr. Mazeyric.
- TILLY C., 1986, *The contentious French*, Cambridge (Mass.), Harvard univ. Press.
- TUDESQ A.J., 1973, *Bourgeoisie et notables à Narbonne sous la monarchie de juillet*, XLVè congrès organisé par la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon, Narbonne, 14-16 avril 1972, Montpellier, n.p., pp. 51-59.
- VALENTIN J., 1977, *La révolution viticole dans l'Aude, 1789-1907*, 3 vols., Carcassonne, Centre départemental de documentation pédagogique.
- VOVELLE M., 1973, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIè siècle : les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris, Aubier/Flammarion.
- 1976, *Les métamorphoses de la fête en Provence de 1730 à 1820*, Paris, Flammarion.
- WEBER E.J., 1976, *Peasants into Frenchmen; the modernization of rural France, 1870-1914*, Stanford (Cal.), Stanford univ. press.



## LE MAGHREB CENTRAL

Economie et société au XVII<sup>e</sup> siècle d'après un manuscrit de *fiq'h*

Abderrahmane MOUSSAOUI

Interroger un manuscrit de *fiq'h* est peut-être le chemin royal (quoique sinueux et éprouvant) de la connaissance socio-historique du Maghreb.

Le *fiq'h*, ce droit procédural qui ne s'exprime qu'en cas d'espèces, est le moyen que s'est donné une société pour réguler ses irruptions dans la nébuleuse du nouveau, du moderne.

Comment se préserver contre l'invasion du nouveau, comment freiner l'élan fougueux vers le neuf? Comment enfin concilier la norme religieuse et le concret irrespectueux ?

Autrement dit le *fiq'h* nous montre une société en mutation dans toute sa dynamique, luttant pour imposer son cachet particulier et subissant les attaques d'une vague homogénéisante représentée par la norme religieuse.

Le *fiq'h* s'efforcera alors d'établir le dialogue entre un droit canon rigide et les particularités d'un concret rebelle.

Cependant cette matière qu'est le *fiqh* nous intéresse davantage parce qu'elle représente le discours formalisé d'un agent partie prenante dans la structuration du champ religieux.

En effet, le *'alim* (tantôt juriste *faqih*, tantôt *imam*) est un des principaux agents (à côté du *m'rabet* et du *ch'rif*) informateur du champ religieux.

Questionner le *fiq'h*, c'est tenter un éclairage sur un acteur social et son discours.

En effet le *fiqh* est non seulement le propre discours du '*alim*', et donc signifiant quant à la place et au rôle que le '*alim*' entend jouer dans sa société; il est aussi précieux par l'éclairage socio-historique qu'il permet sur une société.

Ainsi nous saisissons les aspirations et ambitions d'une couche sociale (les ulémas), tout en découvrant les contraintes et obstacles qui empêchent la concrétisation de telles ambitions.

En interrogeant notre manuscrit (1), nous avons pu entrevoir une société fonctionner et vivre, une société coïncée entre l'être et le devenir. Car l'auteur par devers lui-même nous révèle la réalité dans toute son épaisseur.

Abderrahmane ibn Abdelkader el Medjaji, l'auteur de ce document assez consistant (environ deux cent cinquante pages imprimées) (2), est un personnage plutôt méconnu qu'inconnu. Descendant de la branche savante de ces *chorfas* qui comptaient une seconde branche illustre par son aisance matérielle, apparenté à Medjaja, cette petite localité située à environ vingt kilomètres d'El Asnam, Ech-Cheïkh Abdelkader el Medjaji serait originaire de *djebel* Koukou (Béjaïa) dans la petite Kabylie. En effet, selon l'historien marseillais Abouras en Naciri, el Medjaji serait un petit-fils de Sidi Ahmed Ibnou Cadi ez Zouaoui, le cheikh de *djebel* Koukou. La famille d'el Medjaji n'aurait rejoint Medjaja qu'après que Barberousse ait conquis Djijel.

El Medjaji, l'auteur de notre manuscrit, a écrit au moins un autre ouvrage intitulé '*l'anat ahl al fadhl wa as salah' ala qira at macharaha hou al 'arif billah min al a hadit assihah*'. Soit quelque chose comme "L'aide aux gens de vertu pour la lecture des commentaires du gnostique à propos des hadiths authentiques".

Cet ouvrage inconnu aujourd'hui ne l'était pas moins à l'époque si l'on en juge d'après l'annotation en marge du copiste (3).

Un des fils de l'auteur possède un traité important sur Khalil. Un livre de guidance (*wa'y wa irchad*) nous dira le cheikh Al Mehdi Al Bouabdelli qui nous a aimablement fourni quelques éléments biographiques concernant l'auteur.

El Hafnaoui, dans le premier tome de son *Ta'rif al Khalaf bi Rijal As salaf*, nous apprend qu'el Medjaji aurait étudié chez Sidi Mohamed ben Ali (le disciple de Rummaci). Cependant, il ne donne aucune indication sur sa date de naissance et celle de sa mort. Ce que l'on sait de sûr, c'est que l'auteur a terminé d'écrire l'ouvrage qui nous intéresse en 1099h/1687-88. Comme il le précise lui-même tout à fait au début.

Tout porte à croire qu'à cette date-là déjà, l'auteur était d'un certain âge : le foisonnement des références, la maîtrise d'une question aussi complexe et l'audace de l'auteur de s'attaquer au grand Khalil et à ses "omissions" avec pareille assurance.

La famille d'El Medjaji contribuera au prestige de ce petit centre de '*ilm*' qu'était alors Medjaja. Cette localité qui fournira d'illustres ulémas tel le grand cheikh Saïd Kaddoura (ce Tunisien, fils de boulanger, élève de Si M'hamed ben Ali).



## Vicissitudes politiques et polarités culturelles

El Medjaji, notre auteur, ne juge pas utile de nous signaler dans quelle obédience il s'inscrit. Tant il lui semble naturel qu'un *faqih* maghrébin ne puisse appartenir à une école autre que celle de Malik Ibn Anas (m. en 197/795), ce grand jurisconsulte rigoriste; fondateur du malikisme, l'une des quatre plus grandes écoles de l'islam (à côté du hanéfisme, du hanbelisme et du chafi'isme).

A travers ses références, l'école malikiste est présente avec vigueur. D'abord les grandes autorités en la matière : Ibn Rouchd (al Hafid), l'auteur du *Bayan*, des *Mouqaddimat* et de *Bidayat al moudjahid* (m. en 595/1198); ce juriste de Cordoue (mais néanmoins célèbre philosophe et réputé médecin) est plusieurs fois convoqué pour appuyer tel ou tel argument avancé par notre *faqih*. D'autres autorités sont citées aussi, tout au long de notre manuscrit. Ainsi s'y côtoient le Tunisien Ibn Arafa, l'auteur du *Diwan*, Ash'hab Ibn Abdelaziz, et Abdallah Ibn Wahb, le fidèle compagnon de Malik ibn Anasi (4).

Nous retrouvons aussi les notoriétés comme Ibn Younès (*jami'*) Al Mazari, Al Lakhmi (*at tabsira*), Ibn Sahl, Al Mattiti, Ibn Farhoun, Al Qalchani, Ibn Marzouk, Al Wancharissi et l'inévitable Khalil dont le *moukhtassar* viendra détrôner la *rissala* d'Ibn Abi Zayd Al Qayraouani, célèbre par sa concision et sa globalité, au IX<sup>e</sup> siècle.

Un disciple d'Ibn Abi Zayd, déçu par ce phénomène, composera des vers devenus célèbres depuis :

*Alamatou al jahli bi had jili*

*Tarkou ar rissalati ila Khalili.\**

"Le signe de l'ignorance chez cette génération (se manifeste dans) l'abandon de la *rissala* au profit de Khalil."

Si certains auteurs reviennent plus que d'autres en fonction de leur réputation (Ibn Arafa, Ibn Al Hadjib, Sahnoun, le cad iyyad) (5), il en ressort cependant que les maîtres de Tlemcen (Al Ash, Hab (m. en 791/1389), Mohamed Ibn al Abbas (m. en 871/1466), Abou al Fadhl al Ouqbani (m. en 880/1475), Qassim Ibn Saïd al Ouqbani (m. en 854/1450) et surtout le célèbre Ibn Marzouk) sont omniprésents et l'absence de l'école de Fès se remarque. Nulle trace des contemporains Fassis pourtant renommés et largement présents dans le '*amal al fassi*, ce fameux ouvrage marocain de *fiqh* dont J. Berques a fait une remarquable lecture (1982).

Le célèbre Abou Ali Al Hassan Ben Rahhal al Madani (m. en 1628), l'exceptionnel érudit et le futur commentateur de Khalil, est très probablement encore inconnu, ce qui expliquerait son absence dans notre manuscrit. Mais alors comment justifier "l'omission" de Mohamed Miyyara (1591-1662)? Celui-là est déjà réputé pour ses commentaires de la *Lamiyya* d'Al Zaqqaq, de la *touhfa* d'Ibn Assim et du *mourchid al Mou'in*.

Un autre grand absent : le juriste Abou Hamid Al 'Arabi al Fassi (m. en 1642) célèbre par son '*ilm* et son ascendance (fils du *soufi* Chadhouli Abou al Mahassine).

Nous pouvons allonger davantage la liste de ces illustres absents. Mais pourquoi donc ? Puisque la raison en est connue : J. Berque l'avait déjà signalée à propos des Nawazils de Mazouna : l'école de Fès est destituée par l'école de Tlemcen. Aux vicissitudes politiques succèdent les tribulations culturelles.

"Qu'il soit fait appel à Bougie, Tunis et Kairouan, Alger même, plutôt qu'à Fès, voilà qui pourrait signaler la décadence des Mérinides et le déplacement de l'appel vers l'Est" (J. Berque, 1978 : 27).

Au temps déjà de Nawazils-Mazouna et des Zayyanides (c'est-à-dire presque deux siècles auparavant), la polarité s'était déplacée.

Notre manuscrit nous fixe sur la bipolarisation du Maghreb du XVII<sup>e</sup> siècle. Spirituellement, c'est le triomphe du malikisme. Culturellement, c'est Tlemcen qui joue les premiers rôles.

Cependant Tlemcen ne jouit pas de l'autorité exclusive puisqu'elle est concurrencée par Tunis où le nom de Bourzouli revient abondamment (6). La **rissala** d'Ibn abi Zayd reste elle même aussi copieusement citée (malgré la popularité de Moukhtassar Khalil). Enfin la présence de Tunis frôle le tropisme quand, pour telle opinion, un Tunisien ... chafi'ite est cité dans un traité de *fiq'h* malékite. En l'occurrence Ibn Hajar (Tunisien chafi'ite) est convoqué pour appuyer la thèse du droit de la femme au travail. Remarquons au passage l'ancienneté de pareille controverse.

L'appel de l'Est n'empêche pas la référence à d'éminents juristes parfois antérieurs de plusieurs siècles. C'est que le *faqih* s'inscrit dans une catégorie qu'il voudrait a-topique et a-temporelle. Quelque chose de presque divin. Cependant, la réalité est là et le *faqih* doit composer avec. Le savant ne peut tourner totalement le dos au politique. Alors pourquoi ce silence total sur la présence des Ottomans pourtant installés depuis déjà deux siècles ?

L'histoire nous apprend que la nature du rapport du pouvoir entre les Ottomans et la masse est restée de type militaire. C'est précisément au milieu de ce XVII<sup>e</sup> siècle que l'Odjak s'est révolté contre les pachas dépêchés d'Istanbul de manière radicale en revendiquant carrément le pouvoir. A la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le pouvoir deviendra local, c'est-à-dire entre les mains des corsaires (pouvoir militaire s'il en fût) qui désignaient le dey parmi eux essentiellement. Autrement dit la *ra'iyya* en particulier et les autochtones en général vivaient en marge d'un pouvoir militaire surimposé et arrivant difficilement (ou pas du tout) à se substituer aux anciennes polarités. Tlemcen ancien siège des Ziyyanides polarisait l'Ouest de l'Algérie actuelle.

Tunis, ex-capitale des Hafsides, étendait son hégémonie jusqu'à toute une partie de l'Est algérien (Constantine, Annaba, Béjaïa, Biskra et Tougourt).

Et l'entre-deux vivait une situation fluctuante bien illustrée par les passages de notre manuscrit où il est question soit de Tlemcen, soit de Tunis, soit de cet entre-deux désigné par des expressions telle que : *baladina hadha al lati la hakim fiha*, "notre pays que voici et qui ne connaît point de souverain".

Cette situation explique le recours à des législations provenant d'horizons différents. Elle explique aussi et surtout l'état de dégradation des socialités illustrées par des *adjwibas* et des *nawazils* à propos de brigandage (*loussoussiyya*) d'insécurité et d'iniquité (*dhulm*) comme en témoignent ces *nawazils* sur le *ghaçb* (usurpation). "Qu'en est-il de celui qui a mangé les fruits d'autrui sans permission ?" "Comment réparer le préjudice commis sur les arbres ou les animaux d'autrui ?" Autant de questions révélatrices de la précarité sociale.

D'autres *nawazils* spécifient par exemple la responsabilité du propriétaire et du "métayer" en cas... d'incendie. Se profile alors devant nos yeux l'image d'une société vivant en pleine détresse. Le *gharss* était susceptible aussi bien d'incendie que d'épidémie ou d'une quelconque catastrophe. Et le *faqih* de préciser les responsabilités de chacun et de rappeler la norme divine à l'intention du contrevenant éventuel.

Le *faqih* exercera cette fonction judiciaire tant pour la construction et la consolidation d'une base (celle de la *umma*) que pour un contrôle social où il espère jouer les premiers rôles.

La réalité du Maghreb central du XVII<sup>e</sup> siècle fournira l'occasion à notre *faqih* d'exercer son magistère en "réconciliant le mouvement des êtres et des choses". En incitant le groupe au travail de la terre, un travail tout à fait temporel.

Pourtant, le *faqih* en fera son cheval de bataille, car sa fonction n'est pas seulement le progrès vers "l'inaccessible connaissance", mais aussi la gestion du temporel par l'application des règles canoniques.

## Une économie à base agraire

La place de l'agriculture, en cette fin du XVII<sup>e</sup> siècle, est telle que notre auteur se voit obligé de consacrer tout un ouvrage à la *mougharassa* (ou bail à complant). Abdelkader al Medjaji se demande même comment d'illustres auteurs antérieurs ont pu ignorer une telle question; à tel point qu'il a pensé intituler son ouvrage : *At tafssir wa attas'hil fi dhikri ma aghfalahou acheikh Khalil min a'hkam al mougharassa wa attawlij wa attassyir* (rappelons nous que Khalil est une des références majeures dans le *fiqh* maghrébin), que nous avons traduit par "l'exégèse et la facilitation dans l'énoncé des omissions du cheikh Khalil dans les règles d'association, de donation et de cession".

Il finit par l'appeler *Atta'ridj wa attabridj fi dhikri a'hkam al mougharassa wa attassyir wa attawlidj*, soit "l'élévation et l'édification dans les citations des règles d'associatio, de cession et de donation".

L'auteur, dès le début, dissipe le doute. Ce n'est pas la prospérité de l'agriculture qui suggère un tel traité, c'est plutôt sa précarité; puisque l'auteur commence son ouvrage par un chapitre intitulé "Recommandations de plantations" (*Nadb al gharss*), où il est rappelé une série de *hadiths* en



relation avec la semence et la plantation. "Semer est une *sadaqa*", l'équivalent de la construction d'une mosquée est-il rappelé.

Rehausser l'agriculture avec une telle insistance est déjà significatif de la tension entre la norme et le réel. Al Nawawi sera cité pour sa préférence de l'agriculture. Et notre auteur de terminer : "nos ulémas se sont controversés à propos du meilleur gain. D'aucuns ont dit le commerce, d'autres l'artisanat et d'autres l'agriculture, et c'est la vérité".

L'opuscule transmis par l'école hanafite sous le titre de *Al Iktissab fi ar rizk al moustatab*, attribué à Mohamed ibn Al Hassan Achaybani (m. en 189/805), disciple direct d'Abou Hanifa, nous rappelle l'ancienneté d'un tel débat. Les maîtres, bien avant leurs épigones, étaient déjà divisés sur le meilleur gain.

Pour les mêmes raisons qu'à l'époque de notre manuscrit, le besoin de revaloriser le travail du producteur se faisait sentir dans une société où l'activité économique reconnue comme supérieure était sans contexte le commerce.

Les *faqih-s* s'attellent alors à démontrer la préférence accordée à l'agriculture du fait de sa plus large utilité *Afdalou...Li annaha A 'ammou naf'an* (parce que la charité y est plus manifeste), *As sadaqa adh'nar* (parce que les animaux comme les hommes en bénéficient).

Voilà qui est clair; parmi les trois secteurs d'activité, c'est l'agriculture qui a besoin de promoteur.

Une série de cinq *tanbihates* (mises en garde ou remarques) insiste sur le *thawab* ou rétribution divine :

1. Ce qui a été laissé en épi par paresse fera l'objet de *thawab* si les animaux le mangent.

2. El Qortobi (7) pense que le *thawab* reste l'apanage du *ghariss* (même si la propriété change de mains) jusqu'au jour du dernier jugement.

3. Les rétributions dites *thawab* ne concernent pas seulement celui qui plante, mais aussi tout un chacun qui y aurait contribué de manière ou d'autre.

4. Une réponse aux *soufis* qui voyaient dans la plantation un signe d'amour d'ici-bas s'appuyant sur un hadith rapporté par Ethermidhi : "Ne prenez pas la (voie de la) perdition en vous attachant à l'ici-bas". L'auteur considère que c'est quand il y a exagération et excès.

5. Un rappel de ce qu'a dit Enawawi à propos du meilleur gain.

Cependant, si les exhortations aux travaux agricoles révèlent la fragilité d'un tel secteur, il n'en demeure pas moins que la société de cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle maghrébin reste une société à base essentiellement agraire comme le montrent très bien les subtilités du langage juridique foncier utilisé.

## **Le régime juridique du foncier : territoire, propriété et appropriation**

Un grand débat sur le statut des terres du Maghreb partage depuis toujours les juristes musulmans. L'auteur le soulève encore une fois sans pour autant le régler.



"On s'est partagé sur la terre du Maghreb, certains ont dit qu'elle a été islamisée par conquête (*'ounwa*), d'autres ont dit par capitulation (*çuhl*). Certains distinguent ses montagnes de ses plaines : les premières par capitulation (*çuhl*), les secondes par conquête (*'ounwa*). Il ressort du discours d'Ibn Abi Zayd qu'une partie est *'ounwa* et l'autre *çuhl* et c'est la meilleure distinction".

Notre *faqih* ne nous éclaire pas davantage sur le statut de la terre maghrébine, mais nous rappelle l'importance de l'imam (ce prince *'alim*) qui en cas de doute décide du statut de la terre.

Pourquoi ces distinguos ? Quelle importance que la terre maghrébine soit une terre *'ounwa*, *çuhl* ou encore une terre dont les habitants ont volontiers embrassé l'islam (*aslama 'alay'ha ahlouha*)?

Les précisions sont d'une importance capitale pour le juriste, car de cette discrimination dépend la propriété du prince et donc son pouvoir (*potestas* + *autorictas*).

La terre *'ounwa*, conquise donc, dépend du prince. Il l'attribue à qui il veut, ou plutôt lui cède l'usufruit (*al intifa'*) en maintenant l'abusus.

Le souverain est donc le principal administrateur de la terre *'ounwa*. Il peut déléguer ce pouvoir expressément.

El Bourzouli rappelle que ce qui s'achète chez les caïds et les cheikhs (la chefferie locale) n'est que la jouissance, la propriété réelle s'acquiert au niveau de *beyt al mal* (trésor public) sur autorisation du souverain (l'imam) ou de son délégué.

Cette précision laisse deviner les fluctuations entre les pouvoirs locaux et le pouvoir central. Cheikhs et caïds profitent d'autonomies ponctuelles pour s'ériger en maîtres absolus.

Il faut se rappeler que le pouvoir ottoman se concentrait à Alger, domaine propre du dey (*dar es soltan*). Le reste de la régence (ouest et centre) était divisé en *beyliks*, subdivisés en *outans*, constitués de plusieurs tribus. Le caïd est le chef du *ouatan* (canton) et le cheikh est le chef de la tribu. Caïds et cheikhs appartenaient aux tribus les plus importantes.

Le *faqih* essaie alors de faire appliquer la norme homogénéisante. Il concourra à l'établissement de l'hégémonie de la norme islamique et partant de la civilisation arabo-musulmane.

Hégémonie qui ne peut s'accomplir sans la reconnaissance d'un pouvoir centralisé.

Unifier les référents (politiques et culturels), c'est en termes modernes, contribuer à la formation de l'Etat-nation. C'est ce à quoi s'emploie notre *faqih* lorsqu'il nous précise que la gestion de la terre *'ounwa*, le prélèvement de son *kharadj* ou toute autre opération appartiennent à l'imam (le souverain) ou son délégué.

Rien d'original, l'imam el Bourzouli a déjà insisté sur la question (en s'appuyant sur les arguments de son maître Ibn Arafa), en précisant qu'"après la mort de l'attributaire d'une terre, s'arrête l'usufruit (*al intifa'*) et l'imam décidera du successeur parmi les héritiers ou d'autres".

Le *faqih* est visiblement du côté du prince. Il contribue à fonder sa légitimité tout en hésitant à trancher nettement : "Le cheikh gère la jouissance et le prince, la propriété réelle".

Ce sont de telles ambiguïtés qui vont concourir à informer les morphologies des structures juridiques du foncier au Maghreb.

En effet, en cas de terre *'ounwa*, l'imam détient l'apanage de l'*iqta'* (attribution de lots), moyennant imposition. Quand son pouvoir s'affaiblit, la base se soulève contre l'imposition. En cas de réussite de ces soulèvements collectifs, il en résulte des formes de propriété collective : terre *'arch*.

Cependant le *faqih* n'est pas un allié totalement gagné au pouvoir; il compose avec la réalité. Il essaie de faire admettre aux sujets le pouvoir du prince auquel tout appartient, mais sans trop acculer la réalité. Il est trop risqué de revenir sur des situations acquises.

Notre manuscrit cite le juriste Ibn Hamdine (en se rangeant sur son avis) qui voyait dans la remise en cause des transactions faites par les émirs locaux (sans l'autorisation du souverain) un risque de gaspillage et de dilapidation des richesses des sujets (*er-ra'ïya*).

Constatant la fréquence d'une telle pratique de la part des caïds et des cheikhs, le manuscrit propose lui aussi d'entériner ces ventes comme le suggérait Ibn Hamdine et le cheikh es-Salih el âaliy ez-Zahid al Batrini (668h/1269 - 710/1310) dont l'opinion paraît à notre auteur très juste.

En feuilletant le manuscrit ça et là, sans aucun ordre, il est facile à celui qui s'attarde un peu de percevoir l'avancée de ces multitudes de pouvoirs locaux dans leur tentative d'autonomisation et la réplique (chaque fois que cela est possible) du pouvoir central.

Le *faqih* tirera son épingle du jeu en jouant son rôle tampon :

1. Il exhortera les masses à ne point s'insurger et à obéir au souverain. Car s'insurger dit le *faqih*, c'est "désunir le mot" (*tafriq al kalima*) et *tafriq al kalima*, c'est *tachtit amr Al 'Umma*.

S'appuyant sur Malik, il interdit l'insurrection même pour cause d'iniquité (*dhulm*). Il propose dans pareil cas d'édifier le prince en l'admonestant et en le conseillant.

2. Le *faqih* s'adresse au souverain en lui rappelant l'interdiction d'actes comme le déboisement, l'arrachage des arbres comme procédé de répression des hors-la-loi (sauf pour le cas des mécréants). Il assimile de tels actes à de la débauche sur terre (*'fassad fi al ardh*).

Synthétisons : ce qui intéresse le *faqih* n'est pas la réparation du préjudice causé, ni l'opposition mais la contribution à la gestion.

Ici, ces prétentions se sont basées sur une réalité juridico-politique précise : le statut de la terre et l'instabilité du pouvoir. Pour "concilier le mouvement des êtres et des choses", il décrètera ce qui suit :

1. La terre *'ounwa* est une terre appartenant à la *umma*, représentée par le prince et le *beyt al mal*. Seuls le prince ou son délégué peuvent la donner en *iqta'*. Il existe deux types d'*iqta'* ; celui dit *iqta' al intifa'* (attribution de l'usufruit) et celui dénommé *iqta' at tamlik* (attribution d'apanage).

Dans le premier *iqta'*, l'attributaire prend le produit nécessaire à la satisfaction de ses besoins et rétrocède le reste à *beyt al mal*. L'attribution cesse avec la mort du premier bénéficiaire. Les héritiers (contrairement au second type d'*iqta'*) n'en bénéficient pas automatiquement.

2. La terre *çuhl* se divise en terre appropriée et terre non appropriée. La terre appropriée est l'apanage de ses propriétaires. "N'est permis à l'imam (ou autre) ni son *iqta'* ni sa gestion tant que ses propriétaires sont présents. La propriété de la terre se prouve par sa possession entre les mains des prétendants propriétaires. Ils sont alors en droit de vendre et acheter dans cette terre, de la louer aux amis ou autres et de la partager dans les héritages (de père en fils, *khalafoun 'an Salaf*).

Ils ne sont pas obligés de donner la preuve du comment de son acquisition : par rachat (*çuhl*), vivification (*ihya*) ou tout autre procédé.

La simple possession vaut titre. Une possession sans protagoniste (*bidoun mounazi'*) précise Ed Dawdi (8).

Il n'est permis à personne de fructifier (*yantafi'*) une telle terre même sur autorisation du souverain car cela relève de l'usurpation (*ghaçh*) et par conséquent *haram* (illicite).

Une seule exception : l'extinction de ses propriétaires (*inqaradha ahlouha*) sans qu'il leur soit connu d'héritier présent ni absent. Alors sa gestion (*anadhar fiha*) revient au souverain (*al imam*) et à *beyt al mal* (trésor public) des musulmans comme d'ailleurs toute richesse devenue sans héritier.

Le souverain est libre de la donner en *iqta'* ou de la vendre (car c'est sa propriété) ou de la constituer en *waqf*.

Cette vue d'ensemble sur les structures du foncier nous laisse deviner l'importance de la terre comme base économique et la complexité du droit fiscal qui en découle (*kharadj*, *wadhif annousf illa thoumn*, etc.). Elle nous suggère surtout une société à base agraire en pleine effervescence. Une société dont les membres tendent coûte que coûte à s'approprier un lopin de terre et surtout à le préserver contre tout aléa comme le révèle un long passage sur les *houbous*. Eviter l'effritement de la propriété est devenu la préoccupation majeure ; plus importante même que l'activité agricole elle-même. Tellement importante que l'exhérédation de la femme apparaît comme un acte systématique.

La pratique du *tahbiss* au profit exclusif de la progéniture mâle tendait à exclure les femmes. L'auteur rappelle le *khilaf* (divergence) des ulémas à ce propos. Des hadiths et des opinions de juristes célèbres (Khalil, Ibn Rochd, Ibn Abdessalem) viennent conforter la position de notre auteur, juriste condamnant une telle pratique.

Cependant, tolérant, il justifie une telle pratique par l'avis d'autres juristes non moins célèbres (l'auteur de la *mudawwana*, al Mazari, Ibn al Hadjib, El Lakhmi) qui l'admettent (comme d'autres faits) quand elle est assez répandue au nom du fameux principe de *mash'hour*. (dominante).

Par l'importance de la parenthèse ouverte sur une telle question (9), nous devinons la pratique encore fréquente d'un groupe exogame sentant la



menace de son éclatement et la fragilité de ses bases fondatrices. Il usera de tous les stratagèmes pour survivre. L'endogamie n'est-elle pas justement une stratégie matrimoniale?

Nous sommes, faut-il le rappeler, à une époque de rigueur et d'adversité, dans une société agraire menacée par l'aléa : l'incendie, la guerre, la rapine, les représailles, la voie de fait et le fait du prince.

S'explique alors l'importance accordée à la question de la propriété. L'auteur nous le dira clairement quand il s'excuse de la longueur de ce chapitre et d'avoir épilogué longuement sur les règles de la propriété et du *waqf* (ou *habous*) naturellement. Non pas par érudition dit-il, mais par nécessité.

En effet, il y a nécessité d'ordonner les choses dans ce siècle chaotique. En plus des mouvances politiques (ou subséquemment à celles-ci), un climat social tendu et violent caractérisent cette époque où les voleurs sont des brigands armés comme l'approuve notre manuscrit en citant un certain Mohamed Es Salah, disant :

*Inna surrâq al Maghrib loussouss li annahoum ya 'touna bi es silah* ("les voleurs du Maghreb sont des brigands car ils viennent avec des armes"). Et l'auteur d'ajouter qu'"il en est ainsi des voleurs de la campagne. Certains d'entre eux entrent au *m'rah* (cour ou écurie) pour faire sortir le bétail et les autres restent armés pour les couvrir contre quiconque s'élèverait contre eux".

Seize pages bien pleines d'opinions et de réponses sur la question du vol et de l'aveu de reconnaissance, avec plus de trente cas d'espèces rappellent si besoin est la fréquence du phénomène.

Il en ressort ainsi l'image d'un siècle de disette et de violence où les différenciations restent bien marquées socialement et topiquement.

La ville vit relativement mieux que la campagne dont les habitants sont toujours l'objet de mépris et d'abjuration de la part de citoyens fidèles à la tradition consacrée depuis Ibn Khaldoun. Les voleurs sont des brigands et ces derniers sont des campagnards.

Le *faqih* ne vient-il pas ici en réformateur? La fin de notre manuscrit l'exprime clairement. En écrivant ce traité dans pareil siècle Al Medjaji joue le rôle que lui assigne sa fonction de *faqih*. Par le biais de la judicature, il informe la légitimité. Il se fraye un espace dans la gestion des affaires de la *umma* en revendiquant activement le droit d'appartenance aux gens qui "nouent et dénouent" (*ahl al 'aqd wa al hall*). A la masse, il fournit décisions et consultations juridiques (*ahkam wa fatawa*); au souverain, il prodigue conseils et admonitions (*Na'âih*). Aux deux, il suggère un moyen de vivre sans tuer la communauté.

Il prônera l'agriculture comme "meilleur commerce", réitérant les dires du Prophète à ce propos et des illustres ulémas.

Il n'hésitera pas à clore ses éloges du travail manuel (lui, l'intellectuel) qu'est l'agriculture, en le qualifiant du plus licite, du plus noble.

Pourquoi toute cette verve et toute cette énergie sont-elles déployées? El Medjaji nous le dira en deux mots vers la fin de son traité.: *Li anna afatiha fi*



*hadha ez-zaman qad 'adhoumat fa tara al fallah 'inda ahl ad dhulmi la mal wa la rouh.* ("parce que ses fléaux (l'agriculture) en ces temps, se sont accrus; tu verras le *fellah* chez les gens de l'iniquité, sans argent et sans vie").

## Travail, produit et échange

Travailler est une nécessité qui prend toute sa signification quand elle devient l'activité de survie par excellence chez l'écrasante majorité des membres d'une société à "économie chanceuse" pour parler comme J. Berque.

Cela apparaît clairement à travers l'ingéniosité que déploient les hommes à régler une telle activité.

De nuances en subtilités, l'activité devient une institution que le *faqih* se fera plaisir à gérer, comme pour occulter une "oisiveté" quasi obscène.

Dans cette lutte incessante entre la norme envahissante et le réel récalcitrant, se dessine en toile de fonds la permanence de quelques invariants. Les structures agraires apparaissent comme le cadre où se cristallisent les rapports sociaux d'une manière plus ou moins longue.

Un propriétaire usufruitier ne peut se permettre un contrat de *mugharassa* (bail à complants) qui suppose que le *ghariss* (l'employé) soit rétribué par l'acquisition d'une partie du fonds.

La *mugharassa*, objet même de notre manuscrit, nous offre l'occasion de saisir l'affinement atteint dans l'échange entre les hommes.

"La *mugharassa*, dit Le Beaussier, est une association pour la plantation d'un jardin en arbres fruitiers. Elle consiste en ce que le propriétaire donne un espace déterminé de terrain à un cultivateur qui défriche, plante et soigne les arbres; à l'époque où ils sont en produit, la moitié du jardin devient la propriété exclusive du cultivateur, soit par indivis, soit après partage".

Cependant, ce sur quoi il faudrait insister, c'est que la *mugharassa* est un contrat ne pouvant porter que sur les arbres ou les plants qui restent en terre plusieurs années "comme le safran et le coton".

Il faut préciser aussi (et notre manuscrit insiste là-dessus) que dans ce type d'association les plants proviennent de chez le cultivateur (et non de chez le propriétaire).

Ceci est un autre indice de l'instabilité de l'époque. Le propriétaire évite tout pari sur l'agriculture, même dérisoire comme celui de fournir la semence.

Le cultivateur non plus n'affectionne pas particulièrement la *mugharassa* (en témoignent les exhortations de notre manuscrit), ce contrat qui lui fait courir tant de risques. Il lui préfère évidemment le *khemmassat*, qui porte sur les cultures annuelles où une culture de type extensif est pratiquée, ne nécessitant ni savoir-faire, ni efforts particuliers. L'employé se présente avec sa force de travail et le propriétaire fournit le reste (la terre, les animaux, le soc et les semences). En fait, quatre éléments sont fournis par le propriétaire et un cinquième (le travail) par l'employé; d'où l'appellation de *khemmassat*

(où l'on retrouve le radical *khammssa*, cinq) communément traduite par l'expression "métayage au quint".

Cependant, il arrive au *khemmas* de prendre plus ou moins du cinquième selon les fluctuations du rapport de forces en présence.

A côté de la *mugarassa* et du *khemmassat*, un autre type de contrat existe. Il s'agit de la *moussaqat* que Mohamed Ould Al Mokhtar Ould bah (juriste mauritanien) traduit par "colonat paritaire". C'est une sorte d'association ou de bail à portion de fruits, ou encore un fermage à la part des vergers. Même si notre manuscrit n'en parle qu'incidemment, on devine le recours à une telle pratique (aussi bien dans les jardins fruitiers que dans les potagers) à des moments ponctuels où le cultivateur à cause d'un quelconque empêchement fait appel à une aide. Une sorte de sous-traitance beaucoup plus qu'une association.

Le travail dans la société qui nous intéresse apparaît comme réglementé minutieusement. Un contrat juridique s'établit entre le propriétaire et le cultivateur en bonne et due forme. Ce contrat comporte des précisions comme celle de la taille que doivent atteindre les arbres avant de faire l'objet d'un partage. Parfois, la date précise est citée quand la connaissance empirique permet de déterminer exactement le moment où les arbres seront en produit (10).

Les précisions du contrat portent sur les particularités qui peuvent contredire la coutume. En cas de silence, c'est la coutume qui est prise en compte.

Faut-il noter au passage que l'établissement du contrat est encore une occasion et un moyen à travers lesquels le *faqih* s'immisce dans la gestion des affaires de la communauté?

Il tentera d'imposer la norme religieuse comme idéal, tout en ménageant les intérêts divers, en composant avec le réel.

D'ailleurs, tout en composant et en faisant des concessions apparentes, le *faqih* continue à gagner du terrain. Comme le dit si bien J. Berque :

"le *fiqh*, là où il régnait, ne dissipait pas les apports hétérogènes : il les dévaluait seulement en coutumes, les marginalisait en exceptions, les diluait en folklore" (1982 : 196).

En effet, partout la coutume devenait dans la langue du *faqih* l'exception qui confirme (et que tolère parfois) la règle... canonique.

Le contrat (et partant le *faqih*) est partout présent si l'on se réfère aux précisions de notre manuscrit sur le contrat de *mugarassa*. En effet, le manuscrit nous rappelle que la *mugarassa* ne peut figurer sur l'acte portant déjà sur un autre objet. Un acte de vente ne peut contenir en même temps un contrat portant sur la *mugarassa*, à moins que cette opération de vente soit en rapport direct avec la *mugarassa* (comme l'achat de boeufs pour les labours par exemple).

Il en va de même pour les actes portant sur le prêt d'argent, *qirad*, la délégation de pouvoir *es-sarf*, l'engagement conditionnel *al ja'l*, le fermage *mussaqa*t. Nous reviendrons sur ces termes.

Autant d'opérations nécessitant un acte juridique. Autrement dit, autant d'occasions pour le *faqih* de prétendre au partage du pouvoir.

Le *faqih* interviendra aussi, de manière moins formalisée et sur des questions plus prosaïques; comme celle de la responsabilité du propriétaire du bétail, quant aux dommages occasionnés par celui-ci. Il responsabilise également celui qui, par son fait, provoquerait un quelconque dommage aux bêtes. Car le travail agricole est tributaire de cette force motrice.

En effet, notre manuscrit consacre une grande partie au bétail, à cette traction animale, plus connue sous l'appellation locale de *zawdj* (attelage), c'est-à-dire deux boeufs, et dont dépend dans une large mesure le travail agricole.

Plusieurs consultations juridiques sont rapportées concernant l'introduction des cornes de taureau entre les branches d'un arbre et qui occasionnerait des coupes. Le propriétaire du taureau doit réparer les dommages.

La protection des arbres comme bien précieux est assurée. Cependant, il n'est pas permis de se faire justice soi-même, surtout quand le "fauteur" est une bête. Ailleurs la consultation préconise de détruire éventuellement la porte d'une maison vendue pour laisser les bêtes sortir, quitte à déduire du prix de vente les frais du dommage occasionné.

Autrement dit, il faut éviter de tuer le bétail; car ce n'est pas sa viande qui est convoitée, mais sa force de travail.

Une force de travail qui rend si précieux ces animaux, au point de cohabiter avec les personnes sous des toits en dur. La menace est partout. Elle guette la terre, le bétail et les hommes.

Comment alors pratiquer un contrat (la *mougharassa* en l'occurrence) où trop de risques sont pris par le cultivateur. Fournir le travail, les plants et la traction animale constituent un risque énorme dans un climat aussi aléatoire.

Naturellement, le cultivateur lui préfère un autre contrat moins riqué : le *khemmessat*. Mais le propriétaire estime que le risque vaut la peine d'être pris par le cultivateur, puisque la rétribution n'est pas insignifiante. En effet, elle permet d'acquérir définitivement un fonds et par conséquent de changer de statut, de devenir propriétaire. Mais une telle rétribution est conditionnée par la réussite de l'opération (les arbres doivent d'abord donner des fruits). Ce qui rend le contrat plus aléatoire pour le cultivateur.

Le *faqih* interviendra encore une fois pour "concilier le mouvement des hommes et des choses". Il allègera la charge du *ghariss* car, estimera-t-il, il perdra tout si les plants ne donnent pas de fruits et le propriétaire bénéficiera d'un travail de bonification gratuitement.

*Fi al mougharassa yajouzou ichtirat 'ala al 'amil min rabbi al ardh ma khaffa amrou hou ka zarbi aw bounyann chay' in kharif. Lakinn la yajouz ma houwa thaqil al kalfa ka bounyann jidar aw hafri bi'r ba'id al qa'r wa izalat cha'ra ayy ghaba'.* "Dans la *mougharassa*, il est permis au propriétaire d'exiger du cultivateur des travaux légers, comme la construction d'une haie ou de quelque chose de léger. Mais il n'est pas permis d'exiger ce qui est lourd comme charge, telle



que la construction d'un mur en dur ou le creusement d'un puits profond et la déforestation."

Mais les propriétaires résistent visiblement aux injonctions du *faqih*, sinon comment expliquer les condamnations de l'auteur contre ces contrées (*qoura wa jibal*) où le travailleur reste travailleur toute sa vie, où le contrat ne porte que sur les arbres jusqu'à leur dépérissement en excluant la terre.

Permettre au cultivateur d'acquérir une partie des arbres sans le fonds qui leur sert d'assiette, c'est maintenir le cultivateur dans un éternel statut de travailleur. C'est aussi résister à l'émiettement du foncier; émiettement qui continuera néanmoins à se faire, rendant le travail de la terre de plus en plus dérisoire.

Un tel procédé contribue à un nivellement par le bas où le propriétaire ne se distingue plus tellement du simple employé. Tous les deux baignent dans l'insécurité du lendemain.

Se développe alors toute une législation du travail faite de nuances et de gradations, à l'instar de celle régissant le rapport des hommes à la terre.

Notre manuscrit pullule de termes juridiques, un véritable code commercial et de travail. Une pléiade de termes technico-juridiques sont cités à l'occasion de la définition de la *mougharassa* (11).

Est-ce un fermage, un contrat, un pacte d'engagement conditionnel? Rien de tout cela, nous dit notre auteur, même si la *mougharassa* s'apparente à chacune de ces formes.

La *mougharassa* est une forme d'*ijara* (salarisation), car le travailleur est rétribué par une *oujra* (salaire) pour un travail donné (plantation d'arbres). Seulement cette rétribution est conditionnée : ces arbres doivent donner des fruits. Un tel contrat à engagement conditionnel s'appelle *al ja'l*.

Notre manuscrit cite des vers mnémotechniques concernant les règles fondamentales de la *mugharassa*, qui ne doit pas être confondue avec d'autres opérations.

*Idha iqtaranat bi al bay'i ya sahi sitta  
fa dhalika indha an-nassi ghayra moubah  
qiradh wa sarf thoumma ja'l wa chourka  
wa 'aqd moussaqat wa 'asd nikah*

Dans une traduction libre, cela donnerait :

"Si à l'acte de vente se joint, O mon ami (un des) six  
Ceci chez les gens, n'est pas licite  
le prêt et la délégation puis l'engagement, l'association  
le fermage et le contrat de mariage."

Ces vers nous donnent l'occasion d'avoir un aperçu sur la terminologie juridique en oeuvre et sa subtilité.

*Al qirad* est un prêt d'argent moyennant partage des bénéfices, une sorte de commandite ou de société de participation. *Es sart* est l'équivalent d'une délégation de pouvoir. *Al ja'l* est un pacte ou engagement conditionnel de rétribution de salaire. *Al moussaqat* est un fermage à la part des vergers.

Ces quelques définitions nous donnent une idée sur l'état de développement du droit du travail et de la complexité des rapports socio-économiques.



Le travail apparaît comme le lieu d'un paradoxe. Il est non pas nécessaire mais impératif de travailler pour survivre. Cependant, c'est aussi un pari trop risqué que beaucoup semblent préférer éviter.

Le *faqih* se chargera alors de prémunir l'activité travail contre les maux (*dirar*) au moins prévisibles.

Le *khemmas* peut revenir et reprendre son travail après une longue maladie.

L'eau peut être prêtée ou donnée (*hiba*, *i'ara*). La différence entre le prêt et le don, c'est que le premier est limité dans le temps par la coutume ou expressément (*lafdhan aw 'orfan*), par contre le don est permanent.

Le *faqih* précisera que l'eau prêtée ne peut être coupée que si le propriétaire est dans le besoin ou s'il avait spécifié lors de l'établissement du contrat de prêt qu'il ne cédera que ce qui dépasse ses besoins et que le cas se présente où ses besoins ne sont plus satisfaits.

Evidemment l'eau prêtée ne peut être coupée avant terme et l'eau donnée ne peut être reprise.

Toutes ces précautions que prend le *faqih* nous révèlent d'abord l'importance de l'eau dans de telles contrées. L'écosystème était certainement pauvre en pluviométrie.

Ces précautions laissent apparaître aussi un cultivateur récalcitrant, elles visent alors à le sécuriser pour entreprendre.

Prendra-t-il l'eau sans l'avis du propriétaire ? Celui-ci ne peut la revendiquer qu'en se manifestant assez tôt, c'est-à-dire avant que les plants ne grandissent. Dans pareil cas, le cultivateur a le droit de préemption quant à l'achat de cette eau.

Il en est de même pour les droits de servitude de passage. Tous les *faqih's* auxquels réfère notre auteur s'accordent à reconnaître le droit de passage à celui qui possède ou travaille un jardin à l'intérieur des terres d'autrui.

Le droit de passage lui est reconnu non seulement à lui, mais à toute personne appelée à l'aider dans ses travaux agricoles. A condition, bien sûr, que ne soit pas porté atteinte aux biens du propriétaire du terrain de passage.

En véritable défenseur et promoteur de l'activité agricole, notre *faqih* n'hésite pas à trancher en faveur du cultivateur (en dépit des hésitations des juristes) en ce qui concerne la *moussaqat* d'autrui ou sous-traitance.

Pour ce faire, il choisira la réponse d'Ibn Marzouk (puisée dans Nawazils Mazouna) à une question sur le métayage où il autorise un tel contrat, c'est-à-dire l'emploi d'une aide, quand les plants le nécessitent et qu'il y a impotence de la part du cultivateur. Tout ceci évidemment avant la maturité des fruits.

Mais quels fruits ? Notre manuscrit les cite pêle mêle : le coton, le safran, les olives, les caroubes, les figues, les raisins, les grenades (douces et acides), les bananes, les pêches et les dates.

Bien entendu, ce sont les produits sur lesquels peut porter le contrat de *mogharassa*. Rappelons-nous que la *mogharassa* ne peut porter que sur les produits dont les racines "durent longtemps en terre".

Quant aux autres produits qui peuvent faire l'objet d'un contrat de *khemmassat* ou de *moussaqat*, nous retrouvons les céréales, l'oignon, l'ail, les navets, les fèves, et autres produits du verger.

L'élevage aussi se pratiquait puisque notre manuscrit parle de bêtes de trait (surtout), de moutons, de vaches, de boeufs, de chamelle, de poules et d'abeilles.

L'apiculture semble avoir été assez développée si l'on tient compte du passage consacré aux abeilles et au miel. Une activité réglementée dans le menu détail, par exemple, "une abeille qui abandonne une ruche pour une autre n'est pas nécessairement rendue à la première ruche".

La diversité des produits et la subtilité du langage nous laisse voir la place de l'échange dans une telle société.

La réglementation de cet échange avec une telle minutie rappelle que les transactions constituaient un moment et un lieu forts dans les rapports qu'entretenaient les individus entre eux.

En effet, le marché est présent avec force dans une société encore pré-capitaliste. Seulement les règles de ce marché restent très empreintes de morale.

Une longue parenthèse insiste sur le problème de la vente aux mécréants. Des distinguos sont faits pour enfin trancher contre toute transaction dont la finalité est en contradiction avec les principes de l'islam et de son expansion. "Vendre le vignoble à qui presse son fruit pour le vin est *makrouh*" (haïssable). "N'est par permise la vente d'armes à qui combat les musulmans, ni la terre à qui y édifie une église, ni le bois à qui en fait une statue".

Même si l'acte d'échange apparaît fortement moralisé, tout laisse croire que dans les faits de telles prescriptions étaient loin d'être respectées à la lettre. En effet, comment est-ce possible quand on vit dans une mosaïque d'ethnies et de croyances tel que cela apparaît en filigrane des règlements même.

## **Hierarchies sociales et autres voies et moyens de vivre**

La terre est un substrat de la vie économique et le vecteur de la stratification sociale. C'est la terre qui ordonnance les principales hiérarchies sociales, principales mais non exclusives.

En effet, une telle société se divise essentiellement entre propriétaires et non-propriétaires; possédants et cultivateurs. La catégorie des propriétaires est hiérarchisée en son sein. Nous retrouvons en premier le propriétaire individuel, ensuite le propriétaire indivis, le propriétaire dévolutaire et enfin le propriétaire usufruitier.

Quant à la catégorie des cultivateurs, elle aussi se subdivise hiérarchiquement. Il y a d'abord le *ghariss*, ensuite le *khemmas* et enfin le *moussaqi*.

Cependant la terre, moyen naturel et unique voie de survie dans une société minée par l'aléa, devient fragile devant tant de pressions.

Un terroir que l'on imagine limité par l'écosystème (12) et plus confiné encore par la sollicitation humaine, réagit à son tour en forçant ses habitants à revoir leurs normes et valeurs ainsi qu'à redoubler d'ingéniosité pour vivre.

Le *faqih* viendra à la rescousse pour réviser la norme. Le travail de la femme, est-il rappelé, est chose permise. Il lui est même reconnu comme un droit dans la limite naturellement des règles de bienséance socialement admises.

A cet effet, l'autorité des *sahihayne* est convoquée avec d'autres éminents juristes tels Al Qortoubi, le *cadi 'ayyadh*, Al Bourzouli et jusqu'à un *chafi'i*, Ibn Hajjar.

L'occasion est alors saisie pour mettre de l'ordre dans la division sociale du travail. Si la femme peut aider son mari en travaillant hors de la maison, elle n'y est pas obligée précise le *cadi Ayyad* (m. en 544h/1149).

A l'intérieur du foyer, les travaux ménagers comme "pétrir, cuire et balayer" sont fonction des positions sociales, continuera notre *cadi*. Car la fonction de la femme noble consiste à "donner des ordres et à interdire" (*al amr wa annahy*). Cependant en cas de "gêne" (*'oussr*) matérielle du mari, elle est tenue aux mêmes obligations que la femme inférieure (*douniyya*). C'est-à-dire elle doit pétrir, cuire et balayer.

Ceci nous suggère une société "esclavagiste" où la femme d'extraction noble se faisait servir par des domestiques.

Pour le reste des autres statuts, la femme est tenue d'honorer tous les travaux ménagers "y compris moudre et puiser l'eau quand c'est l'habitude dans la région".

Cependant quelle est cette origine qui confère un tel statut ?

En premier lieu, c'est être *charifa*, c'est-à-dire noble ou éminente. Mais sur cette noblesse le manuscrit reste muet. Toutefois, à la lecture attentive, l'on devine que la noblesse visée est liée à l'ascendance. En effet, pour justifier le travail de la femme noble en cas de gêne du mari, il est donné l'exemple de Fatima, la fille du Prophète, "la première femme des deux mondes (*sayyidat nissa al 'alamayn*) qui "moulait pour son mari Ali et qui puisait l'eau aussi".

Une autre noble est citée, il s'agit d'Asma, la fille d'Abou Bakr, qui "servait son mari As Zubayr et elle donnait la pitance à son cheval, à qui elle ramassait des graines d'un lieu hors de la médina".

La noblesse considérée ici est donc celle du sang. Mais une autre noblesse n'est pas moins importante, c'est celle de l'origine géographique. La fille de la médina est plus considérée que la fille de la *badiyya* (campagne).

La médinoise peut revendiquer de ne pas faire des travaux ménagers. Elle en serait dispensée. Ce n'est point le cas pour la fille de la campagne.



Se profile alors une autre partition : médinois/campagnard. Les premières hiérarchies sociales que le *faqih* contribue à formaliser se présentent sous forme d'oppositions duales. Le *ch'rif* (ou à la limite le *m'rabet*) s'oppose statutairement au "roturier" comme à l'esclave (*'abd*). Autrement dit, c'est une partition sociale opposant noblesse à plèbe (*ra'iyya*).

Cependant d'autres activités laissent transparaître d'autres partitions. Car l'ingéniosité ne consiste pas seulement à faire reculer les limites de la norme, il s'agit aussi de s'inventer d'autres moyens de vivre.

C'est ainsi que se développe l'alchimie ou l'art de se faire de l'or (*al kimya*), activité contre laquelle notre auteur s'élève avec véhémence. Notre *faqih* associe cette "poursuite des biens terrestres" qu'est l'alchimie au maraboutisme et au confrérisme.

Il s'appuie sur l'autorité du cheikh Ez Zerrouk en citant un passage de son livre *Kitab al bida'* (le livre des innovations blâmables).

*Amma 'ilm al kimya faqad awla'a ta ifatoun min al focara, wa adda'ou anna al ichtighal bihi mouhim lima fihi min tahssil al fawa'id al maliyya wa iqamat az zawaya wa it'am atta'am wa nahwa dhalik.*

"Quant à l'alchimie, elle a passionné un groupe de *foqara* qui prétendent que s'y consacrer est important au regard des bénéfices financiers à en tirer, de la construction des *zawiyas*, des tables à dresser, etc."

Ainsi, une estocade est portée par le *faqih* au *faqir*, ce nouveau concurrent dans le maniement de l'opinion.

En assimilant l'activité du *faqir* à un moyen parmi d'autres de gagner sa vie, le *faqih* tente de séculariser l'activité du *faqih* pour s'ériger en exclusif représentant du sacré et donc seul autorisé à gérer la *umma*.

Non seulement cela, mais il le disqualifie en le déclarant déchu de ses droits civiques et... religieux *tarouddou cha'hadat min ichtaghala al kimya* (est repoussé le témoignage de qui a pratiqué l'alchimie).

Selon Ibn Arafa cité par notre manuscrit, *wa afta edheikh al mountassir biman' imamiyyatouhou*. (Le cheikh al Mountassir autorise son empêchement à diriger la prière).

La cause est entendue, le *faqih* se sent bousculé par la montée de ce concurrent gênant. Sous prétexte de parler des voies et moyens de vivre, il banalise le statut de *faqir* en faisant de son action une simple activité... lucrative, pour ensuite le déchoir non pas au statut de simple citoyen mais de mineur civilement.

C'est une autre dualité : le *faqih* s'oppose au *faqir* mais tous les deux se réclament de la même catégorie, celle des ulémas, qui, elle, en tant qu'élite (*khaçça*) s'oppose à la '*umma* (le commun des hommes).

Le manuscrit fait état d'autres pratiques (féminines dit-il) pour gagner sa vie de "façon condamnable". Il est ainsi question de la divination (*al kahana*) et de la magie (*as si'hr*). Notre auteur s'excuse de ne pouvoir en dissenter "par peur de s'ennuyer".

Cela laisse croire à la longueur de la matière et partant à l'ancrage social de telles pratiques.



Le *faqih* réproue tout cela évidemment, mais pourquoi ne s'attaque-t-il pas à ces survivances ?

La chose est-elle si ancrée que le *faqih* craigne l'échec ? Ou est-ce encore une manière d'attaquer en se taisant, en censurant ?

Une approche sémiotique d'un tel document est enrichissante à plus d'un titre.

Au-delà de la connaissance factuelle, notre texte nous permet de voir une société confrontée à son destin.

Une société agreste partagée entre les nécessités vitales qu'impose l'aléa et l'éthico-normatif qu'exige toute vie communautaire.

Une société où le paradigme qui ordonne les hiérarchies est plus symbolique qu'économique.

C'est le *charaf* qui vient à la tête de la structuration.

Toutefois le *charaf* Al Hassab (celui qui s'acquiert par le *'ilm*, par exemple) l'emporte sur le *charaf* Al Nassab (généalogique).

On le voit clairement dans le contexte qui nous intéresse. el Medjaji (ennobli par son *'ilm*) n'est pas gêné outre mesure par les *chorfas* dans la gestion des la *Res publica*.

C'est le *m'rabet*, cet autre prétendant ou *charaf* el Hassab qui apparaît comme principal protagoniste.

Par le biais du *fiq'h*, le *'alim* prend la parole (et le pouvoir) pour ordonner les choses. Il se fraie ainsi un espace dans la gestion des affaires publiques de la *umma*.

De simple juriste, il se transforme en homme politique. Par ses admonitions aux souverains et ses conseils au peuple, il estompe les frontières, qui s'élèvent entre "le savant et le politique". Car son poids n'est pas négligeable. C'est lui par exemple qui décide du statut de la terre (terre de conquête ou terre de capitulation) et donc de la propriété du prince. Autrement dit, c'est lui qui légitime la base matérielle du pouvoir du souverain.

Le *faqih* est le premier théoricien du pouvoir, son intellectuel organique (pour parler comme Gramsci). C'est lui qui constatera l'avancée des pouvoirs locaux (et attirera l'attention du prince), et c'est encore lui qui décidera de l'attitude que doit prendre le prince : combattre les situations ou les considérer comme acquises. Il contribuera ainsi à la formalisation de certaines structures (comme celle de la terre *'arch*).

En tant qu'intellectuel, son sort est lié au pouvoir politique. La prospérité de ce dernier sert la réputation du savant, et sa décadence entraîne inéluctablement son oubli.

Par le biais du politique, le *'alim* s'aménagera un espace dans les hiérarchies sociales, un statut n'ayant rien à envier à celui des autres strates de la *khaçça* (l'élite) : le *charaf*.

Mais le *'alim* se situe par son *charaf* entre la noblesse du sang et celle de l'épée. C'est un véritable homme du milieu rompu à tous les équilibres. Il est

un médiateur tantôt au service du prince, tantôt du côté des sujets. C'est un chercheur (et un trouveur) de la solution médiane entre le norme rigide et le réel.

Il est enfin l'agent de l'hégémonie d'un arabisme uniformisant, et le défenseur d'un particularisme local très fort.

Université d'Oran

## Notes

\* Les citations et expressions en arabe, non référenciées sont tirées du manuscrit étudié.

1. En fait, c'est une édition lithographiée d'un manuscrit aimablement prêté par le talentueux copiste et *faqih* Si Mahmoudi d'El Bordj (Mascara). L'auteur dit avoir terminé de rédiger ce texte en 1099h/1687-88.

2. L'ouvrage compte 17 petits cahiers de 8 p. + 3, soit 139 p. de 26 lignes bien serrées. L'équivalent d'un livre imprimé de 250 p.

3. Aboukassam saadallah cite un autre titre (peut-être du même ouvrage) d'El Medjaji, *Fath al bari fi dhabt al fadh al hadith allati akhtassara ha al 'arif billah (Ibn abi jamra) min sahih al boukhari* (Tarikh al djazair athaqafi, t.2, p.28).

4. Abou Mohamed Abdallah Ibn Wahb aurait suivi de près le célèbre Malik pendant plus de vingt ans. Par conséquent, il est une référence incontournable du malikisme. Né en Egypte en 125h/743 et mort en 179h/795, il est le contemporain et l'aîné de Ash'hab ibn Abdelaziz (140h/754-204h/820).

5. Particulièrement le *cadi* 'Iyyad jouit d'une notoriété extraordinaire. Il la doit à son extrême intelligence et à ses connaissances encyclopédiques. Ses maîtres comme ses élèves sont nombreux et célèbres. Il a laissé plusieurs ouvrages de *fiqh*, des poèmes et des sermons (né en 476h/1083, mort en 544h/1149) à Marrakech (voir Chajarat Annour Azzakiyya, pp. 140-141).

6. Abou al Qassim al Bourzouli ben Mohamed al Mo'tall al Baloui al Qaïraouani reste cependant un "étranger" exceptionnel de par sa dimension maghrébine et surtout sa fréquentation des ulémas algériens.

Elève d'Ibn Marzouk al Khatib et maître d'Ibn Marzouk al Hafid; il est aussi le maître du cheikh at Tha'alibi et d'Al Rassa'. La réputation de cet élève d'Ibn Arafa (durant trente ans) n'est point volée (voir El Boustane d'Ibn Maryam, p. 151).

7. Abou Yahya ben Yahya ben Kathir Allaythi Al Qortobi, grand savant andalou spécialiste d'*El Mouatta*, le célèbre ouvrage-référence de Malik ibn Anas. Propagateur du malékisme en Andalousie, il serait mort à l'âge de 82 ans, en 234h/849; voir Chajarat Annour Azzakiyya, pp. 63-64.

8. Abou Jaafar Ahmed Ben Nacer Ad Dawdi Attaraboulsi, imam et savant, mort à Tlemcen en l'an 440h/1049. Il est enterré dans une des portes de la ville (Bab al 'aqba) (voir Chajarat Annour, pp. 110-111).

9. La question est soulevée dans un chapitre parlant de la préservation des arbres fruitiers. Plus loin un chapitre sera consacré exclusivement à la question des *habous*.

10. Le contrat de la *mugharassa* ne devient exécutoire que si les arbres plantés atteignent maturité et sont en produit.

11. Al Medjaji signale les difficultés à définir la *mougharassa*, difficultés accentuées par le silence des juristes en la matière. A l'exception de l'imam Errissa'i et d'El Bourzouli.

12. Cela se devine à travers les lignes consacrées à l'eau, où elle apparaît comme une denrée précieuse et fort recherchée.

## Bibliographie

- BERQUE J., 1978, *L'intérieur du Maghreb*, Paris, Gallimard, 546 p.  
1982, *Ulémas, fondateurs insurgés au Maghreb (XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Sindbab, 297 p.
- JULIEN Ch.-A., 1969, *Histoire de l'Afrique du Nord. Tunisie, Algérie, Maroc, de la conquête arabe à 1830*, Paris, Payot, 367 p.
- EL HAFNAOUI, 1985, *Ta'rif al khalaf bi rijal assalaf*, Tunisie, 2<sup>e</sup> édition.
- EL MEDJAJI, "Atta'ridj wa Arrabridji fi dhikri ahkam al mugharassa wa attasy'r wa attawlidj", manuscrit lithographié, 126 feuillets, bibliothèque privée.
- Ibn MARYAM, 1986, *Al Boustane fi dhikri ahkam al awliya wal 'oulema bi tilimssane*, Alger, réed. OPU.
- MAKHLOUF Med ben Med, *Chajarat annour azzakiyya fi tabaqat al malikiyya*, Beyrouth, Maison du livre arabe.
- OULD BAH Med el Mokhtar, 1981, *La littérature juridique et l'évolution du malikisme en Mauritanie*, Tunis, Publications de l'université, 293 p.
- SAADALLAH Abou al Qassim, 1981, *Tarikh al Djazair Attaqafi*, Alger, SNED, 2 t.





## N I C E

### L'AVENIR INCERTAIN D'UNE VILLE D'AVENIR

Gilles LAVIGNE

#### Qu'est-ce qu'une ville ?

Une ville n'est jamais un fait de nature; c'est évident! Une ville, c'est un objet, un artefact. Parmi les produits de l'activité humaine, la ville en est le plus étonnant. Toujours fascinante, la ville est parfois grandiose. Prométhéenne! Une ville exprime la culture d'une société, elle la naturalise; elle imprime une façon de vivre dans de la pierre, du bois, du verre, de la brique... Une ville traduit dans les formes qui matérialisent son espace toutes les forces sociales, économiques et politiques qui ont façonné son histoire. Une ville, c'est un livre.

Les techniques à la disposition des analystes pour décrypter le passé des villes et tenter de percer le mystère de leur avenir sont peu bavardes. L'analyse fonctionnelle, la plus généralisée, ne mène pas loin. Les fonctions, résidentielle, industrielle, commerciale... se conjuguent mal avec l'histoire. Elles n'ont guère de sens en géographie non plus, à moins de faire subir des contorsions étonnantes à l'analyse. Seuls les urbanistes semblent trouver leur compte dans ce discours techniciste. Les régressions et les corrélations ne sont pas plus éclairantes, sauf pour quelques économistes et sociologues inspirés.

Pour comprendre une ville, telle Nice, il faut retourner à l'histoire, à la géographie, à la culture, sans quoi les forces sociales qui ont façonné la ville demeurent insaisissables. La géographie structurale, approche toute nouvelle et en plein essor, permet ce genre de conjugaison. Les formes spatiales tangibles y sont déclarées, entre autres choses, significatives des forces sociales d'hier et d'aujourd'hui. Leur étude informe, dans une perspective géo-historique, des tendances et des discontinuités qui ont façonné la structure d'ensemble d'une ville (1).

## Une ville à lire

Nice est une ville discrète. Est-elle jalouse de son intimité? Timide? Les deux sans doute. On passe. On repasse, sans rien voir, sans rien sentir, sans même soupçonner une présence. Nice incognito! Nice masquée! Elle se cache derrière sa Promenade des Anglais comme derrière un loup de carnaval. Faut dire qu'elle est bien faite cette promenade! Un vrai piège à touristes qui capte, captive, détourne.

Nice pourtant est une ville profonde, une ville à rebondissements, une ville historique... une ville magnifique! Mais ce détournement et cette parade sont-ils vraiment un leurre? Un chausse-trappe? Une digue? Un pare-feu? Ne révèlent-ils pas plutôt une discontinuité? Une rupture? Car Nice, c'est aussi une ville casse-tête. Nice ne doit rien à l'industrie. Nice n'a jamais eu d'arrière-pays riche. Nice n'a jamais eu un port naturel. Et pourtant Nice existe! Et même, depuis 2000 ans, les hommes se battent pour la posséder.

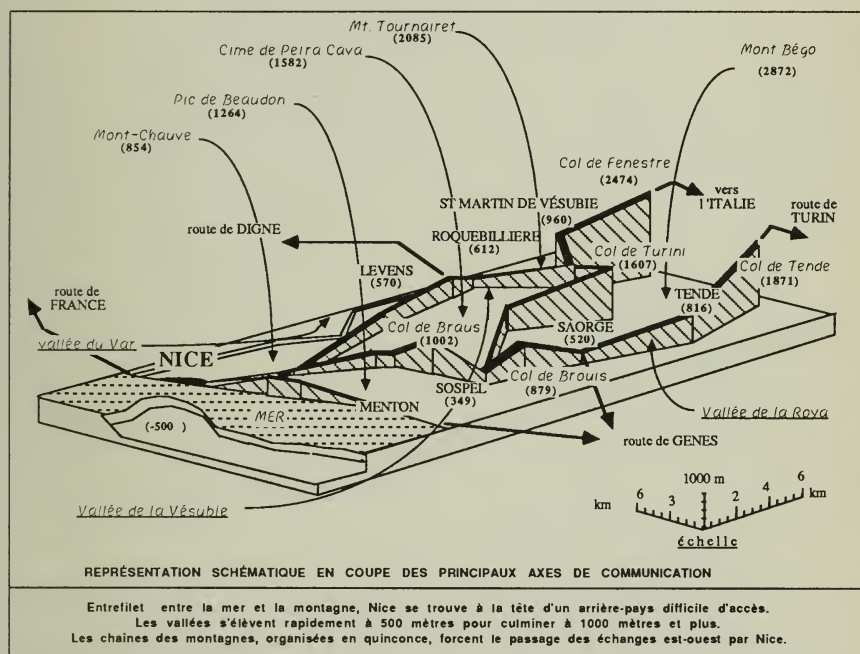
Les rues, les édifices de Nice nous racontent une histoire qui a commencé il a bien longtemps. Des vestiges ont été trouvés en creusant les fondations d'un immeuble : un campement...des chasseurs de mammoths... la trace du pied d'un enfant... 400 000 ans (2). Chaque époque, chaque société a laissé un legs... Et puis derrière, au loin, dans les montagnes, le Mont-Bégo et la Vallée des Merveilles; des centaines de milliers de gravures; graffitis de centaines de générations d'hommes, mystifiés par la grandeur énigmatique du site (3).

Sise en un lieu hors du commun; là où la montagne plonge dans la mer; là où la clémence du climat crée l'exceptionnel; là enfin où il fait bon vivre, Nice a connu une histoire tumultueuse. En cette fin de siècle qui marque le centenaire de la "Côte d'Azur", on peut se demander si l'avenir de Nice sera à la mesure de son passé? Que sera Nice demain?... Miami?... San Francisco?... Autre chose encore?

Les sciences du social ne permettent pas de prévoir l'avenir. Ce serait pourtant si utile... Si ... Non! Ce serait terrible! Heureusement, pour l'instant du moins, le futur reste hasardeux et mystérieux. Il est là pourtant, inscrit dans les formes actuelles de la ville, elles-mêmes héritées du passé. Plusieurs futurs existent en puissance, mais un seul se matérialisera et il prendra telle forme que les forces qui animent cette ville décideront.

## Un site équivoque

Nice occupe un site qui réunissait des conditions propices à l'implantation d'une colonie selon les normes de l'Antiquité : acropole défensif, source d'eau, plage et anse abritées, vallée de pénétration vers l'arrière-pays. Ces caractéristiques étaient toutefois peu généreuses; la vallée, celle du Paillon, est étroite et ne pénètre pas bien loin; l'anse, celle des Ponchettes, n'a rien d'un port; seule la colline, dite aujourd'hui du Château, a constitué un réel acropole défensif.



Rien, non plus, ne prédisposait ce site à recevoir une ville de 350 000 habitants. Nice ne se trouve ni à la tête d'un réseau de communication, ni au débouché d'un hinterland digne d'intérêt, économique ou autre. Depuis toujours l'arrière-pays niçois est pauvre. De tous temps cet arrière-pays a été peu accessible. Les vallées, en général très encaissées, présentent une topographie ardue et plusieurs débouchent sur des cols culminant à +/-2000 mètres (Vésubie et Roya).

Peu de ressources naturelles. Une agriculture même pas auto-suffisante. Pas de main-d'œuvre mobilisable dans les usines. Pas d'usines. Pas de marché. Pour étonnant toutefois, ce pays cloisonné, échancré, mouvementé

a de tous temps été un lieu de passage, d'échange et... de conquêtes. Déjà à l'âge du Bronze la route de l'étain, de la Bretagne à l'Adriatique, passait par Nice; aujourd'hui c'est la route du soleil. Nice et le pays niçois ont toujours joint l'est à l'ouest, l'Italie à la France, le sud au nord, la mer à la montagne.

Ainsi le site s'est-il révélé, à l'usage, une localisation stratégique, d'abord pour les militaires. Il faut dire que les multiples guerres qui par là sont passées ont forcé ce constat. Guerres Puniques. Guelfes et Gibelins. Guerres d'Italie. Guerres de Louis XIV. Guerres de la Révolution. De l'Empire... 2000 ans de guerre. Et puis... Enfin... les riches de ce monde ont trouvé agréable de vivre à Nice.

## Deux pour le prix d'une

A l'instar de bien des villes, l'histoire de Nice s'est déroulée autour d'une colline, de part et d'autre d'un fleuve, le Paillon. Fleuve modeste, à sec la plupart du temps, coulant plein sud, il dévale des contreforts alpins sur une quarantaine de kilomètres tout au plus et se jette dans la Méditerranée après avoir décrit une boucle est-nord-est, comme pour éviter la colline du Château.

C'est justement sur cette colline que l'histoire a commencé. Des Grecs venus de Marseille s'y sont installés vers 650 avant JC. Ils sont là pour commercer avec les Ligures qui, eux, vivent dans les montagnes; ils voyagent par mer. Peu d'événements, sinon, pendant les guerres Puniques, le passage répété des Carthaginois. Les Phocéens sont les alliés de Rome les Ligures ceux des Carthaginois.

Mais les temps changent. Rome devient un empire. Pour protéger ses communications avec ses provinces occidentales, elle impose aux Ligures sa *pax romana* et fonde une nouvelle ville, Cemenelum, capitale d'une nouvelle province, les Alpes-Maritimes.

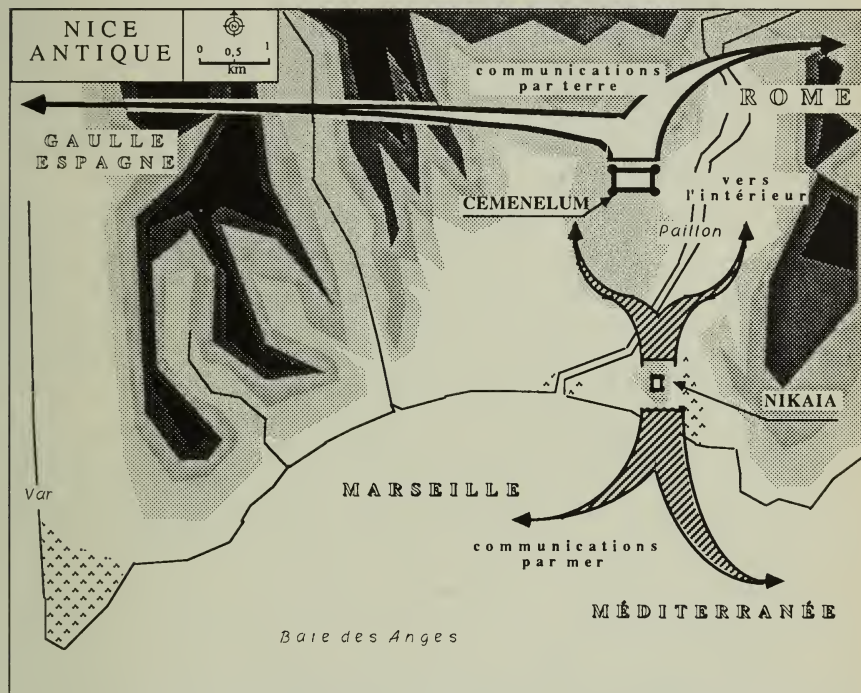
En ce début de l'ère chrétienne, Rome respecte encore son vieil allié massaliote et évite rigoureusement le territoire "grec" sur lequel les villes de Nikaïa et d'Antipolis sont construites depuis 500 ans déjà. Cemenelum est donc fondée de l'autre côté du Paillon, sur la colline, appelée Cimiez aujourd'hui. Cemenelum est une ville de garnison et une ville relais, trait-d'union entre l'Ouest et l'Urb dans la stratégie impériale.

Bien que sises à moins de quatre kilomètres l'une de l'autre, Nikaïa et Cemenelum n'ont pas grand chose en commun. La première vit du négoce entre la montagne et la mer; elle demeure sous la gouverne de Marseille et reste "grecque"; la seconde est une capitale administrative et une ville militaire qui doit assurer la sûreté des communications terrestres est-ouest; elle est autonome et... banalement romaine avec un *Cardo*, un *Decumanus*, des thermes, des aqueducs, des arènes (5)...

Ce sont donc des logiques territoriales, des règles de gouvernement, des cultures, des façons de vivre nettement différentes que le Paillon sépare... ou unit. Question de point de vue.



La structure mise en place dans l'Antiquité était assez complexe. D'abord une double circulation : la première, strictement terrestre, d'est en ouest, présentait un intérêt pour les Romains; la seconde, mi-terrestre mi-maritime, du nord au sud, intéressait les commerçants massaliotes et les celto-ligures des montagnes.



Ce face à face durera cinq cents ans. Mais Cemenelum-la-romaine disparaîtra et Nikaïa-la-grecque survivra. De cette époque il ne nous reste, en guise de témoignages, que les ruines de Cimiez. Elle expriment l'existence d'une ville romaine, en tous points conforme à l'esprit et à la lettre de la ville romaine. De Nikaïa il ne reste rien... si ce n'est la ville actuelle et ...son destin de ville écartelée.

### Un dilemme : la bourse ou la vie?

Avec l'étiollement d'abord, puis la désintégration de l'Empire romain, Cemenelum disparaît petit à petit. Au VI<sup>e</sup> siècle, sous le choc des invasions barbares, la ville est abandonnée et le site retourne à la friche. On en oublie même la localisation. C'est là un fait assez rare. Les habitants se réfugient sur la colline du château. Nice-la-grecque est alors devenue romaine et

chrétienne. Mais la vie s'est comme rétrécie; la renaissance carolingienne a fait long feu; les Sarrasins ont pris la relève des barbares en matière de razzias et de destructions; quelques siècles durant lesquels les Niçois vivent repliés sur leur rocher.

Vers l'an mille, même si Nice existe alors depuis un millénaire et demi, la ville n'est toujours qu'un petit établissement perché sur une colline. Mais, même réduite, la ville demeure un enjeu. Enjeu en raison de sa position carrefour entre la mer et la montagne, entre l'Italie et la Provence. Enjeu aussi en raison de sa qualité de place urbaine dans l'espace féodal, de lieu "vide", réfractaire justement à la féodalité. Nouvel état, la Provence revendique Nice et la dispute à Gênes, elle-même nouvelle puissance maritime et commerciale en Méditerranée. Le hasard des armes le confirmera, Nice sera provençale.

Marche orientale du royaume, puis du comté de Provence, Nice se voit confirmer son rôle de place forte. La colline est fortifiée, la ville aussi. Du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, l'arrière-pays se repeuple lentement; les échanges reprennent; le négoce renaît; Nice se surprend à grandir et la ville déborde bientôt de la colline; une ville basse se développe, des murailles surgissent. Les activités portuaires se multiplient, sans atteindre toutefois l'importance de celles des villes italiennes. L'opposition jadis délimitée par le Paillon a disparu. Le fleuve joue les doutes. Sans plus.

Le rattachement à la Provence fut bénéfique pour Nice au plan politique. Enjeu de la passe d'armes entre les féodaux et la royauté provençale naissante, Nice - comme beaucoup d'autres villes - se voit confirmer par les rois (comtes) de Provence son gouvernement communal consulaire. Nice conserve donc la liberté de disposer d'elle-même (6).

N'ayant pas en mains, toutefois, les atouts qui lui permettraient de s'affranchir totalement de la féodalité ambiante et de devenir une "ville état" comme Pise, Gênes ou Florence, Nice reste la proie des nouvelles puissances qui émergent du brassage féodal. Elle redevient donc une ville frontalière, menacée autant à l'ouest qu'à l'est, ballottée par les ambitions des grandes familles, les forces d'alors. Nice redevient une ville militaire, une citadelle.

De cette époque, il ne reste que la vieille ville qui n'est pas si vieille. La cité médiévale, en effet, a totalement disparu, victime soit des bombardements, soit du renforcement des défenses. Les bâtiments actuels de la Vieille Ville, ex-Basse Ville, datent tout au plus des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

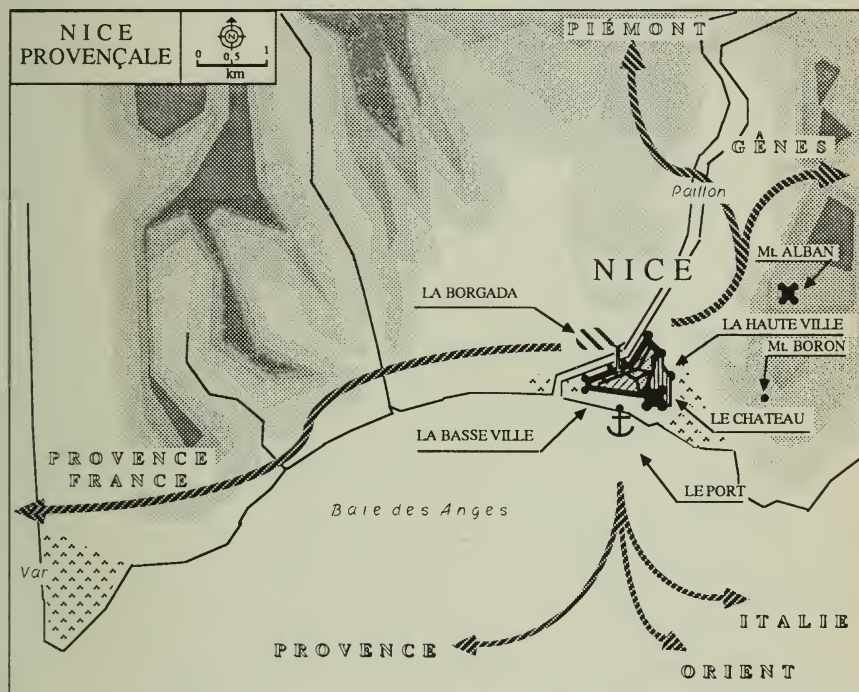
En 1388, Nice use de son droit à disposer d'elle-même pour se "donner" au duc de Savoie.

## La tentation de la paix

La dédition de Nice à la maison de Savoie peut s'interpréter comme une tentative d'échapper au dilemme insoluble d'un rattachement à l'Est ou à l'Ouest. La maison de Savoie à l'époque, c'est la Montagne, et Nice, c'est la

Mer. Le choix n'est donc pas aberrant, loin de là. Par la décision de ses consuls, décision en continuité d'ailleurs avec la conception carolingienne de l'Europe, Nice renoue avec un passé millénaire (7).

Malheureusement pour Nice, les Français, ses voisins, vont passer et repasser sur son territoire pour aller faire la guerre... à l'Est (8). Malheureusement pour Nice, la maison de Savoie a, elle aussi, des ambitions... à l'Est.



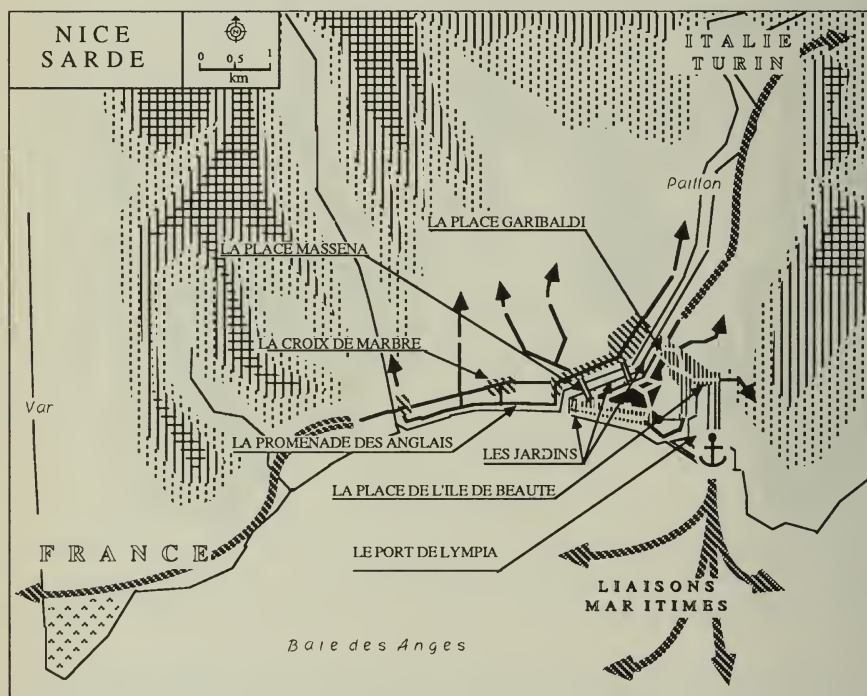
La vocation militaire de Nice se retrouve d'autant plus confirmée et affermie, à la suite de la dédition, que le pouvoir royal français, héritier de la Provence, va tenter pendant des siècles de récupérer Nice et son comté. Par ailleurs, la France va aussi s'investir considérablement dans la politique européenne d'alors, politique qui, pendant des siècles, va se jouer, en bonne partie, entre un "Est" et un "Ouest"; comme Nice se trouve souvent entre cet "Est" et cet "Ouest", bien des armées françaises vont passer par là.

L'opposition entre la colline du Château et celle de Cimiez renaît sous une forme nouvelle : les Français prennent l'habitude d'installer leur artillerie sur les hauteurs de Cimiez pour tirer à vue sur la citadelle. Ce sont d'ailleurs les Français qui, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, scelleront le sort de la ville; en rasant la citadelle, ils feront de Nice une ville ouverte, libérée de son carcan militaire.



Il reste qu'après ceux de François Ier, les sièges (et l'occupation) par les troupes de Louis XIV marquent la ville et le comté de façon irréversible, par les bombardements, par le saccage systématique des campagnes, par la destruction totale des fortifications du Château et de la citadelle. Là encore, il ne reste que des ruines, exhumées par les fouilles du siècle dernier.

A l'époque le Paillon sert de douves; il ne démarque plus aucune opposition; il borne les terres "hors les murs", sur lesquelles est construit un faubourg. Ceci n'a rien d'original. Mais l'écartèlement est-ouest/nord-sud a ressurgi de ces multiples passes d'armes.



Pour les Français, Nice tire son importance de sa situation stratégique dans les communications Est-Ouest. Ce sont eux, d'ailleurs, qui, au siècle suivant, jetteront le premier pont sur le Var, qui ouvriront la première route Est-Ouest, celle de la grande corniche. Leurs intérêts ressemblent à ceux des Romains (9).

Pour le royaume sarde, l'attrait de Nice réside ailleurs. Nice importe parce qu'elle reste le seul débouché maritime du royaume jusqu'au rattachement de Gênes au Piémont en 1815 (10). Aussi l'Etat sarde développe-t-il, du milieu du XVIIIe au milieu du XIXe siècle, mises à part les occupations françaises, une nouvelle ville, centrée sur le port qu'il a fait creuser.



Il faut donc attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle pour que la dédition de Nice à la Savoie prenne enfin la forme d'une réunion de la montagne et de la mer. Ces retrouvailles donnent lieu au développement d'une ville portuaire, reliée au reste du royaume par une véritable route.

La monarchie sarde use d'autorité; presque toutes les interventions urbanistiques se concentrent à l'est du Paillon : creusement du port; localisation des places urbaines, monumentales; tracé des rues; arasement des fortifications; aménagement de jardins; construction de routes carrossables.

Et c'est là, dans l'ombre du château, qu'on retrouve aujourd'hui, toujours présente, toujours vivante, cette ville monarchique, harmonieuse, théâtrale. Sous la gouverne sarde, Nice fut littéralement repensée à neuf. Le tracé, hors les murs, de la place Garibaldi (nom actuel) en est la plus brillante manifestation. Cette place, en effet, construite en pleins champs, constituait la clef de voûte de l'urbanisation sarde. Elle commande toujours l'accès à la partie nord-est de la ville, Nice-la-laborieuse.

## **Faites vos jeux! Rien ne va plus**

A force de passer, les Français ont pris goût au pays et ils ont de plus en plus de mal à partir; au tournant du siècle ils s'installent pour près de vingt ans, avec une révolution, un empereur, une administration... Les Niçois s'habituent et prennent goût à cet envahisseur. En 1860, les Français reviennent pour rester et les Niçois sont d'accord.

Le rattachement à la France renverse les tendances. Ce ne sont plus les liaisons nord/sud qui priment mais les communications avec l'ouest, afin d'intégrer ce nouveau département frontalier. La pénétration de l'arrière-pays se fait rapidement : les vallées sont dotées de routes, Nice est bientôt reliée à Grenoble par la vallée du Var. Le port est moribond. Sous le régime sarde, il y avait Gênes, maintenant il y a Marseille.

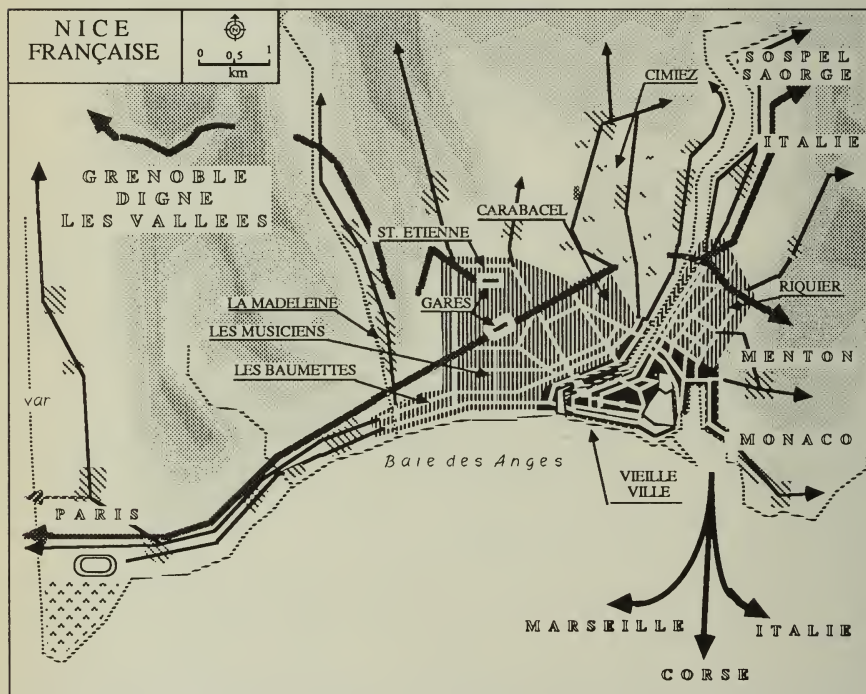
Vive le chemin de fer! Trois ans seulement après le rattachement, le chemin de fer arrive à Nice; en 1869, il est à Menton. Avant la fin du siècle, un réseau local, mi-chemin de fer mi-tramway, maille le département. Décidément les Français vont vite en besogne.

La ville éclate; l'urbanisation franchit le Paillon et se coule dans la cuvette occidentale de la vallée. Un fait quand même assez rare se produit : le fleuve, autour duquel la ville fut construite, est comme "effacé". Le Paillon est recouvert. C'est la nouvelle place Masséna, à cheval sur ce Paillon désormais caché, qui commande maintenant la croissance urbaine, raccrochée à la gare.

Nice connaît alors, en raison du tourisme naissant, un développement urbain très rapide et d'une rare qualité qui fera de la ville l'un des plus beaux et des plus typiques produits de l'urbanisation du XIX<sup>e</sup> siècle. Ce siècle, on l'oublie trop, fut urbain avant d'être industriel (11).

La Nice des années 1860 à 1930 a été construite par et pour la bourgeoisie que l'on trouvait alors dans toutes les grandes villes, Paris, St.

Petersbourg, New York, Londres, Berlin... Nice exprime par conséquent les mêmes grands principes qui ont guidé l'urbanisme de ce siècle. Ainsi le transport en commun domine; ce sont les réseaux du chemin de fer et du tramway qui structurent les espaces à construire. La "boutique", de son côté, égraine ses magasins le long des nouvelles artères, forcées dans les vieilles villes ou tracées dans les champs. Ces "boulevards" sont autant de places urbaines d'un nouveau genre où déambule une nouvelle bourgeoisie. Enfin la maison appartement est apparue. A la fois investissement et logement, c'est elle qui justement rassemble en ville cette nouvelle bourgeoisie, foncière, rentière et... urbaine.



Cette bourgeoisie, qui frayait avec une aristocratie qu'elle aspirait à remplacer, était évidemment étrangère à Nice où elle venait passer l'hiver. Le tourisme, hivernal, avait commencé pour de bon, Nice hébergea dès lors une seconde population, riche, internationale, mais repliée dans ses salons.

De quelques milliers à la mi-temps du siècle, le nombre des touristes atteint +/- 400 000 vers 1930. Ils vont et viennent, mais chaque année ils s'installent pour quelques semaines, quelques mois; ils louent, achètent, construisent; la ville compte déjà plus de douze mille chambres d'hôtel. Cette effervescence toute nouvelle a le même effet sur Nice que la découverte d'un

gisement d'or : c'est la ruée. Hormis les touristes, rien de neuf ne s'est produit depuis le rattachement, si ce n'est l'arrivée du train qui justement déverse ses flux de touristes.

Depuis toujours la population de la ville de Nice a oscillé autour de +/- 10 000 personnes (12). En 1815, les Niçois sont un peu plus de 20 000, en 1861 près de 50 000; presque 150 000 en 1911, ils sont +/- 300 000 en 1961. Certes cette croissance n'égale pas celle des villes américaines mais elle s'y compare.

Le rapport entre la montagne et la mer qu'avait péniblement rétabli la monarchie sarde est de nouveau distendu, traversé par des échanges est-ouest, impliquant le passage d'étrangers au travers du pays. Au contraire des soldats toutefois, les touristes sont porteurs de richesses et ils génèrent une économie nourricière et profitable. Cette présence instaure un laminage du territoire, presque analogue en quelque sorte à celui de l'Antiquité : la côte, dévolue principalement aux aménagements touristiques, hôtels, villas... est comme coupée et isolée du reste du territoire.

Cette ville du XIXe est toujours là! C'est elle qui constitue le noyau dur autour duquel l'urbanisation s'est répandue plus tard; c'est elle qui se cache - ou qui est cachée? - par La Promenade; c'est elle qui est menacée par la pression des aménagements touristiques.

## **Le soleil en chamade**

La fin de la Seconde Guerre mondiale marque le début d'une nouvelle façon de vivre dénotée par de nouvelles formes d'urbanisation. Le XXe siècle se caractérise par des migrations massives vers les villes, migrations venues de campagnes plus ou moins lointaines, souvent étrangères.

A Nice, ces migrations sont de deux types. Il y a la migration des touristes, massive certes mais de plus en plus évanescence en termes de durée de séjour. Ces gens venus d'ailleurs passent sans s'arrêter. Et puis il y a les autres, celle des gens ordinaires venus des quatre coins de France et de plus loin encore. Ce second type de migration est plus que jamais induite par la première. Le tourisme a changé d'aspect. La bourgeoisie a cédé la place au "congé payé". En devenant estival, le tourisme est devenu une industrie. Même si le soleil brille pour tous, il ne s'en consomme pas moins et se monnaie.

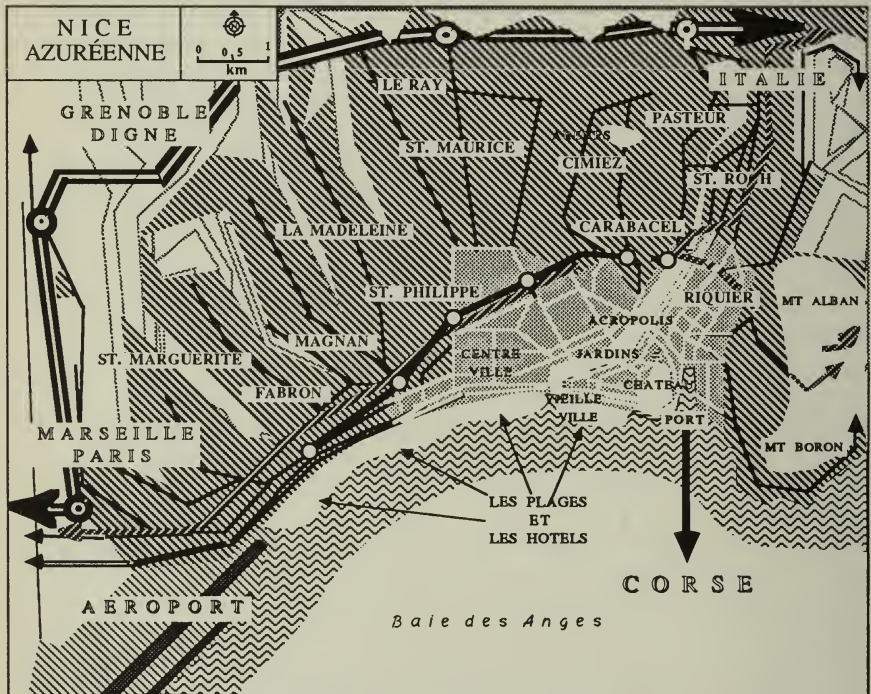
Ce siècle se caractérise aussi par l'omnipotence et l'omniprésence d'un capital "corporatif", capital dont on ne sait plus trop à qui il appartient. Jamais le capital n'a été aussi anonyme. "Il" finance de tout et un peu n'importe quoi... du moment que l'investissement en jeu est rentable. HLM. Autoroute. Aéroport. Villas...

Ce siècle a aussi un rêve, celui de la propriété individuelle et nominale, du pavillon de banlieue ou de l'appartement. Cette quête de la propriété, propriété sanctionnée par l'hypothèque, hypothèque consentie par un capital, anonyme, lui, aboutit sur un endettement à vie. Lot de tous et chacun, ce



rève a pris, dans le cadre de la ville, la forme d'un cauchemar, d'une véritable tare. Rien n'est moins urbain qu'un pavillon ou un HLM, rien n'est moins rentable qu'une dette hypothécaire... à vie.

Et puis, et puis il y a l'automobile... A Nice, comme partout ailleurs, l'urbanisation contemporaine a étalé sur les campagnes ses villas, ses appartements, ses HLM, ses autoroutes, ses grandes surfaces, ses parcs industriels, ses centres commerciaux... Les collines et les vallons de Nice sont désormais parsemés de bâtiments, sans suite précise si ce n'est celle des routes et des "expositions plein sud".



Le redéveloppement urbain a, de son côté, remodelé les artères, perforé les vieux quartiers, évacué les anciens résidents. A Nice, cette urbanisation sauvage a pris une tournure particulière en raison du tourisme. La côte a littéralement été assaillie, bouleversée. C'est une terre perdue. Ailleurs, par contre, le saccage semble avoir été limité : la vieille ville et le centre ville n'ont pas encore été totalement détruits, ni totalement vidés de leurs résidents. C'est un exploit.



Le Paillon, recouvert sur plus de deux kilomètres maintenant, est devenu une sorte de "non lieu" en quête de sens, de signification. Tantôt parc, tantôt parking. Tantôt bâtiment, tantôt lot vacant. Le Paillon n'est plus une frontière et il n'est pas encore devenu un symbole.

L'urbanisation contemporaine met aux prises des forces sociales colossales dont les dynamiques internes, différentes, sont parfois contradictoires. A Nice, ces forces se dédoublent. D'un côté, celles dont la cinergie repose sur la seule exploitation du site aux fins du tourisme industriel. La mise en valeur s'apparente dans ce cas à celle d'une ressource naturelle, jusqu'à l'épuisement donc, sans se soucier des suites. De l'autre côté, celles qui s'appuient sur une mise en valeur du site destinée à maintenir sur place la survie d'une société niçoise, maintenant et demain. Malheureusement, dans l'état actuel des choses, ce second faisceau de forces reste tributaire du premier.

Ces deux champs de forces se traduisent dans l'espace par des aménagements distincts. L'exploitation touristique occupe le littoral; bloquée à l'est par la topographie, elle remonte le Paillon-couvert, s'infiltrant dans la vieille ville et dans le centre-ville. A l'ouest, elle court sans retenue le long de la côte. L'aménagement de la ville se retrouve cantonné sur les collines et aux creux des vallons; de plus en plus il s'étale au loin, greffant ici et là sur les villages perchés des embryons de banlieues. Ces forces évitent les rencontres sauf en deux points : sur le cours supérieur du Paillon-couvert et à l'embouchure du Var, de la Californie à St. Augustin et aux Moulins. C'est à ces endroits d'ailleurs que l'on retrouve les édifices "monuments" les plus récents.

Contrainte par sa topographie ardue, Nice déverse désormais ses aménagements dans la vallée du Var et chez ses voisins.

## **Miami ou San Francisco?**

Le tourisme contemporain ne joue plus comme facteur omnipotent de développement. Nice et la Côte d'Azur sont en concurrence avec le littoral méditerranéen où, d'ailleurs, bien des sites restent inexploités ou encore inaccessibles en raison des guerres endémiques. Avec la pacification du pourtour oriental de la Méditerranée, il faudra prévoir un déplacement de l'industrie touristique. Mais ce n'est pas pour demain. De toutes façons, Nice doit recalibrer sa place au soleil et le faire en fonction d'une nouvelle donne en matière de tendances et de mouvements. Quatre composantes méritent un examen.

Un nouveau type de tourisme prend corps actuellement, plus comparable à un mouvement migratoire qu'à un flux touristique; l'installation au chaud, au sec et au soleil, des retraités. Les retraités du moment présent sont les premiers bénéficiaires des législations sociales d'avant et d'après la dernière guerre. Il s'agit donc d'une avant-garde. Le gros de la cohorte ne débarquera que d'ici dix à quinze ans.

Cette nouvelle formation sociale se caractérise par des revenus assurés, des besoins spécifiques en termes de santé, de loisirs et de sécurité, par une longévité de vie de dix ans ou plus. Ce sont là des éléments susceptibles de soutenir une économie centrée sur la gériatrie et de donner lieu à des aménagements et des équipements particuliers. C'est l'option... Miami ancienne version.

Depuis que les soldats ont quitté la côte et que des gens riches s'y sont installés, Nice et la Côte d'Azur ont hébergé un nombre impressionnant d'artistes, de musiciens, de romanciers, d'intellectuels de tous genres. Certes les temps ont changé, les riches sont plus discrets, les artistes plus réservés. Une partie de la formation sociale que constituent aujourd'hui les intellectuels s'est considérablement diversifiée et elle se confond de plus en plus avec les membres des classes moyennes.

Cette formation sociale, véritable produit de la démocratie libérale, possède des caractéristiques qui lui sont propres. Scolarisés, ses membres occupent des emplois dans les professions libérales, les services professionnels, les arts, les activités scientifiques et technologiques, des emplois de cadres. Son mode de vie se caractérise par des besoins précis en matière de loisirs, de sports, de culture, de communications, de formation et d'éducation. Ces éléments constituent les ingrédients d'une économie centrée à la fois sur les industries de haute gamme et sur les industries culturelles et ils se prêtent à des aménagements spécifiques. C'est l'option... San Francisco.

Enfin, même si elle devait décroître, l'industrie touristique demeurera un champ économique important tout comme certaines activités agricoles, telle l'horticulture. A tout prendre donc, Nice et sa région recèlent un potentiel de développement et de diversification qui devrait favoriser l'essor social de la région. A la base de cet essor, une seule richesse, une seule ressource, une seule donnée : le site, le climat. Tout le reste est artificiel.

Un dernier élément participe à ce scénario, l'Europe des Douze. L'intégration dans le Marché Commun de la Grèce, de l'Espagne et du Portugal a élargi la base géographique de l'Europe et Nice se retrouve maintenant à égale distance d'Athènes, de Madrid ou Lisbonne, de Glasgow et Hambourg. C'est un peu comme si Nice renouait, mais à une autre échelle, avec sa vocation de trait d'union entre un nord et un sud, entre la mer et la montagne. Cette potentialité qui trouve une assise historique dans le passé niçois, pourrait servir de cadre à la réalisation des autres potentialités. C'est l'option... Miami la neuve. Avec l'afflux des Cubains et des Sud-Américains, Miami est devenue la plaque tournante des échanges Nord-Sud à l'échelle du continent américain. Ce recyclage grandiose se paie toutefois de diverses façons.

Finalement même avec un avenir devant soi, Nice fait face à un avenir incertain. Miami? San Francisco? Un peu des deux peut-être? Tout est possible! Mais d'appuyer le devenir de la société niçoise sur une économie nécessairement complexe puisque fondée sur l'exploitation composite de la gériatrie, de la culture, du tourisme, d'une certaine agriculture... dans un

cadre juridico-économique en pleine évolution, ne peut que poser des problèmes. Dans les sociétés libérales, la mise en œuvre de projets de société qui implique la création d'organismes et d'institutions adéquats pour assurer leur réalisation ne peut revenir à l'État seul, quelque soit le pallier d'intervention considéré. Elle ne peut non plus être laissée à l'arbitraire ou au hasard des décideurs privés dont la capacité de concertation est pour le moins illusoire.

## La mer plus la montagne

La mise en valeur du potentiel niçois peut prendre bien des formes d'aménagement dépendant des forces sociales à l'œuvre. Au cours des trente dernières années, cette mise en valeur semble avoir été guidée autant par le hasard que par des choix politiques. Or choisir un futur c'est bien un choix politique. Il ne s'agit ni de faire un plan, ni de simplement légiférer. L'art consiste à canaliser les forces sociales tout en leur permettant de se réaliser.

Si l'hypothèse de la géographie structurale est juste, à savoir que les formes aménagées mobilisent les forces sociales, ce serait au niveau de l'aménagement que l'intervention politique devrait être la plus performante. Ceci en autant que les formes construites retransmettent un message ayant du sens pour les Niçois, au plan de l'histoire, de la géographie, de la culture, de la politique, de l'économie...

L'histoire niçoise et les formes urbaines qu'elle nous a laissées reposent sur la conciliation de deux logiques, de prime abord sans commune mesure. Une relation de la montagne vers la mer, relation de portée locale et à connotation commerciale; une relation d'est en ouest, de portée internationale et à connotation stratégique.

Durant l'Antiquité, ces deux logiques ont coexisté pendant cinq siècles, face à face, de part et d'autre du Paillon. Perdues et oubliées pendant les siècles subséquents, ces deux logiques ont finalement retrouvé des adeptes. La Maison de Savoie, issue des montagnes, a cru trouver la mer avec Nice; la Maison de France, en quête d'une unité mythique, a trouvé avec Nice et son comté une frontière orientale "naturelle". Pendant cinq cents ans, ces deux logiques se sont entrechoquées sans jamais s'établir, jusqu'au rattachement à la France qui assura la prédominance de la relation est/ouest.

L'un des choix possibles consisterait donc à rétablir le lien entre la mer et la montagne et à (re)trouver un *modus vivendi*. La mise en forme de cette union ancestrale, quelle qu'elle soit, resterait assujettie à certaines contraintes incontournables. D'abord un changement d'échelle. La montagne, ce sont les Alpes, les Alpes, c'est l'Europe. La mer, ce doit être plus que la promenade et la baie des Anges et la ville bien plus que Nice. Et si le Paillon a vécu, vive le Var (13). Mais l'incertitude qualifie ces options, ces choix; une incertitude qui tient des acteurs de la scène urbaine et non des potentiels. La géo-politique des villes est désormais la captive et du clientélisme électoral et de la logique du profit pour le profit. Le long-terme semble



hors de portée, l'idée de patrimoine perd son sens, l'héritage du futur prend une tournure apocalyptique. L'avenir n'a plus guère de sens. Mêmes les utopies passent de mode.

Montréal  
Université du Québec

## Notes

1. La géographie structurale a bénéficié depuis dix ans du support de la revue *Urbanisme de Paris* qui a publié plusieurs articles à ce sujet. On peut également consulter les livres suivants : RITCHOT G. et alii., 1985, *Forme urbaine et pratique sociale*, Louvain-La-Neuve, Ciaccio, et LAVIGNE G., 1987, *Les ethniques et la ville*, chap. 4, "Une conjecture", Montréal, Le Préambule.

2. Ce site est devenu un musée, le musée Terra amata, qui est installé dans le "hall d'entrée" de l'édifice résidentiel dont la construction justement mit ce gisement à jour.

3. La Vallée des Merveilles accumule au-delà de 100 000 gravures, les plus vieilles datant de l'Âge du bronze, les plus récentes du Moyen-Âge. Ce "musée à ciel ouvert", peu accessible, recèle toujours bien des mystères.

4. Les Phocéens de Massilia conserveront le contrôle de la côte sur une emprise de trois kilomètres, de Marseille à l'Italie, pendant près de 1000 ans, puisque Rome respectera cette donnée de l'histoire. Sans doute peut-on imputer à cette division géo-historique des faits comme le rattachement au Ve siècle du diocèse de Nice à Marseille et celui de Cemenelum à Aix.

5. Le *jus latii* est en vigueur dans les Alpes-Maritimes dès 63 après J.-C. Nice n'en bénéficie pas, celle-ci ne deviendra une cité romaine qu'au cours du Ve siècle.

6. Nice, il faut le souligner, ne sera jamais placée sous la gouverne d'un féodal; le titre de comte de Nice ne semble jamais avoir été porté, si ce n'est par Louis XIV après sa conquête.

7. Nice et son comté, lors du partage de l'empire de Charlemagne, échurent à Lothaire, roi de l'éphémère Lotharingie.

8. Nice devenant un verrou dans les communications entre la France et l'Italie, le fort du Mt. Alban fut construit au tiers du XVI<sup>e</sup> siècle

9. Le Var, franchissable à gué, n'a jamais été une frontière de type naturelle ni un obstacle d'ailleurs, aussi Nice a-t-elle constitué du point de vue français ou bien une défense du territoire, quand elle était "française", ou bien une menace intolérable, quand elle était autre chose.

10. Les chemins restèrent longtemps peu praticables; la route de Turin par Tende, sujette à péage, ne fut véritablement accessible aux Niçois qu'à partir de 1580, à la suite de l'achat du comté de Tende par le duc de Savoie.

11. Les grandes villes occidentales contemporaines ont toutes été ou construites, comme Chicago, ou reconstruites, comme Paris, entre 1830 et 1930. Toutes les villes de cette époque démontrent d'ailleurs des caractéristiques semblables.



12. Aux belles heures de Cemenelum, la population semble avoir atteint 20 000 habitants.

13. Pour ce faire il faudrait arrêter de considérer cette vallée comme une poubelle et ne plus y déverser "tout" ce dont on ne sait que faire ailleurs dans la ville de Nice.

## Références

AMIEL A. et alii., 1987, *Guide de Nice*, Nice, Z'édicions.

AYACHE G., 1978, *Histoire des Niçois*, Paris, Nathan.

ANTIER J.-J., 1970, *Le comté de Nice*, Paris, France-Empire.

Collectif, 1987, *Riviera*, Paris, Seuil, Autrement France n°2

ISNARD M. et R., 1983, *Per Carriera, dictionnaire anecdotique des rues de Nice*, Nice, Serre.

LATOUCHE L., 1951-1965, *Histoire de Nice*, volumes 1, 2 et 3, Nice.

COMPAN A., 1973, *Histoire de Nice et de son Comté*, Toulon, L'Astrado.

GONNET P., 1987, *Les Alpes maritimes autrefois*, Le Coteau, Horvaty.



## BULAQ: MORAL DISCOURSE

**Sami Alrabaa**

There has been very little research published on the self-perception and attitudes of single communities in the Middle East. People of the Middle East are treated *en masse*, as one monolithic and undifferentiated group characterized by common well-known traditional values. The traditional system, its values and practices developed, however, and persisted because people found rewards within it. As more people today seek rewards that are no longer achieved within their traditional domain, the value systems of people have changed accordingly. This paper is an attempt to study the dynamics of the value system of one of these communities by means of its moral discourse.

The moral discourse of Bulaq's (1) inhabitants provides frames of interpretation of the plebeian discourse which in turn is an instrument used by the community (in place of the unattainable material resources) to force social recognition.

To describe the moral discourse in a society, it is not enough to ask what norms, values and ideals there are which people try to live up to. We have to examine what they actually do in real life to have these elements confirmed.

We shall describe the moral discourse in Bulaq by using the Arabic key-phrases, and partly by paraphrasing direct statements. We shall also attempt to describe the discursual premises and the way these are generated and confirmed.

Fellow people are *hasudin* (2) (envious), *habisin* (wicked), *ma'induhumsi damir* (have no conscience). People are not only opportunists, they are also

*nnas hasuda'awi* (people very envious). *Nnas bitistim kuli wahid 'ahsan minha* (people curse anyone who is better than themselves). They will try to put obstacles in his way and rob him of what he values. Yes, the people here never wish each other anything good at all (*nnas ma bihibus el-her li ba 'dihum 'abadann*). "If, for example, two persons are friends, people will most certainly try to alienate them". They will try to cause harm in two different ways : *by hubs or kalam nnas* (wickedness or people's gossip), (*hubs* also means a deliberate distortion of the truth) or by *kid* (lying). It can be done for instance by quoting a person but exaggerating hundred times (*biahdu el-kalam wi bizidu 'aleh mit marra*). *kalam nnas* is a dangerous, powerful social process where "people destroy the life of each other". In direct translation the words mean "people's gossip" but this gossip has a very definite character, which is clearly institutionalized: a) a behaviour implies a constant gathering of information about others; b) every tiny fragment of information is interpreted in the worst sense possible; c) the information thus interpreted becomes a social fact in communication with others; d) this criticism poisons the whole environment. Due to *kalam nnas* people have no freedom/autonomy (*mafis huriyya*).

People are unreliable and dangerous for one more reason: "They have two faces (*wisen*),, one in front of you , and one behind your back". Therefore, "you should never trust them". "They can even share bread and salt with you and yet deceive you at the next moment". They are also mean (*buhala*) and greedy (*ga'anin*) and fail in their most fundamental human obligations: to show hospitality. "They hide their food under the bed or cupboard when you come, just to avoid sharing it with you". "And when they invite you, they do so because they must, not because they want you". "At the next moment you risk being put to shame by them because of the food" (*yi'aybu fil 'akl*). "They will go around condemning you for being so greedy (*ga'an*), as if you didn't have money for food yourself".

People have no conscience any more (*mafis damir*), neither rich nor poor. But the poor are worse, since "hunger drives them to sell their conscience for money." "All they can think of is food and money and sleep". "They say *allahu akbar* - God is great - and cheat each other scrupulously". "The grocer will mix water into the milk", "the doctor sand into medicine", "at the hospital they'll give you one injection and sell the rest". "Ministers and other high officials get rich at your expense; they took, for example, the boxes of fat (*samna*) and milk sent by America as a gift to the poor, and sold them, but the poor never see any of them". "There is no order at all in this country (*mafis nizam halis fil balad*). "The pattern is: "Egyptians eat each other like fish (*il - masriyin biyaklu ba'duhum zay el-samak*)."

These negative experiences naturally lead to the formulation of certain rules for living: "Mix with others as little as possible". "But be always careful with what you buy and do". "Don't trust anyone," that is, "don't let yourself be taken in by impressions".

The best thing a person can do is to "keep the door of dwelling closed and visit no one". Each visit gives the hostess the opportunity to go round after-



wards, saying: *wihyat rabbina talata* (by the life of God three times). Can you imagine what (so and so) came to me and said ...! (implying came to say...). And you cannot defend yourself, for after all you were there!" You also risk and cannot defend yourself against it, that others blame you. "If you visit anyone, never accept any food. If you become enemies, which can happen at any time, you will be shamed in front of all the world saying you ate the food for the children because you were so poor you couldn't afford food for yourself!"

The best protection for a man is to practise careful information control - by keeping other people off and by "stopping friends/acquaintances coming to your home. Each visit offers the guest the possibility of going out and revealing the family's secrets (*yifsi sirr el-bet*), saying "the furniture was ugly, the husband came home late", etc.

These generalizations, accusations, and rules seem to dominate as a general view of Bulaq's people, and they are uncritically applied as the basis of all human interaction.

## **Value-Oriented Socialization Patterns**

Before we proceed with the moral discourse of Bulaq's community it is appropriate to shed some light on the patterns of socialization in the community, which were also observed during our field research.

The family is the chief mediating institution between personality and culture, personality is molded in the family, and the values and behavioural patterns of society are largely transmitted and reinforced through the family.

The cohesion of the family is mainly achieved through the socialisation of the child into dependency upon the family - upon the father, the mother, the brothers - and through assuring it his loyalty and support. One important consequence of this dependency is that the child grows up feeling his primary responsibility towards the family and to a lesser extent towards the community, i.e. society. The dutiful son is conditioned to feel that his obligation is to "sacrifice" for his parents, his brothers, and his sisters, and to do all he can for his relatives.

Under these psychological and socio-economical conditions, not much room is left for duty towards the community or larger society, which present themselves as abstract entities to which the same sense of responsibility does not normally apply. To the individual with a strong sense of family duty, community, i.e. society represents the external world of struggle where one should fight for economic resources and social recognition. As a system, the family simultaneously embodies and reinforces the larger social system. All mediating institutions, including *de facto* culture and ideologies reinforce values such as ingratiation (*tamalluq*), conformity (*musayara*), shame (*'eb*) arbitrariness (*ta'assuf*) etc. into which the family socializes its members.

The rearing system teaches the child to be something, he must be recognized by others; he must acquire status. To reach this, the child learns to

form his self-image in accordance with the opinion of others around him, he is discouraged from developing personal opinions that would allow him to become independent of the others. This is strengthened by a pattern of socialization which rewards little questioning or independent judgment. The child is actively discouraged from trusting his own judgment and encouraged, on the contrary, to submit to the judgment of others, and he is expected to behave so. He develops reflexive deference (*la mubala*) authority - to his parents, relatives, friends, later on to the government official. From the mothers standpoint, the good child is the one who sits quietly and obediently by her side. In her conception, the "well-brought-up" (*mu'addab*) who doesn't make much noise, who does what he is told. The product is often a timid child who will run away when threatened, and will complain and plead when in difficulties. The following incident illustrates the point: Hassan has been on his way to buy bread. He comes home crying. Another boy had hit him and taken away his money. The mother's immediate reaction is anger: "wait until your father comes home. He will wring that boy's neck. He will get the money back. Just wait".

A principal pattern of child-rearing in Bulaq is shaming (*'eb*) and derision (*tahzi'*) a widespread effective technique which relies on shaming. If the child says or does something wrong in front of guests, for example, he is most often corrected by ridicule. This behaviour is intended to make him feel unworthy. To avoid humiliation, the child learns to submit. Submission (*hunu'*) is developed into a loss of self-confidence. He considers himself unjustly treated (*mazlum*) and internalizes a feeling of self-powerlessness (*la hawla walla quwata illa billah*)= only God is powerful, and this shuts criticism of the others, i.e. oppressors. In police headquarters and in the courts it is frequently the case that the accused, even when innocent, will plead that he is "unjustly" treated (*mazlum*). The child is made to feel ashamed because others see him as having acted wrongly, not because he inwardly regrets having done wrong and judges himself accordingly. The capacity of self-justification and self-criticism are not cultivated, instead a reflex to social pressure and criticism is developed. Shame is formed by what the individual thinks others think of him, rather than by what he thinks of himself.

In practice shame (*'eb*) is what people say (*nna bit'ul 'eh*). The implication is clear: What people do not see or hear is alright. This behaviour involves an attitude of concealment which has social applications at communal and social levels. People behave correctly in public or in front of the state representatives because they are seen, otherwise they do not. For example, a mother would urge her husband in front of her children to go to a general meeting in the local social organization (to discuss communal problems) "so that people do not say you are not interested and less solidarious". She is in effect teaching her children to be solidarious only in public, to show off. It diverts public condemnation, otherwise it is alright if they do not practise solidarity and social cohesion. Hence, the distinction between overt and covert behaviour assumes a practical significance. A double standard of conduct is not only implicitly sanctioned, but encouraged in this pattern of rearing. The

child internalizes these cultural values and others in which he is socialized; he acquires them as part of his communicative competence (cf. Hymes D., 1971 and Watzlawick et. al., 1967) which helps him to get along. To say that Hassan is clever (*satir*) means that he knows how to get along with others, i.e. how to apply double-standard strategies of overt and concealed behaviour, how to manipulate himself in accordance with the dominated social norms and values.

The central cultural value-orientated behaviour is accommodation or overt conformity (*musayara*). *Musayara* has the function of a social lubricant, of evading confrontation in social encounters and of going to the roots of things. Differences in face-to-face encounters are not openly expressed or resolved; criticism is suppressed.

Accommodation is more than cultural ritual. It is a behaviour instrument. The child learning how to accommodate himself to people does so not only by learning the proper phraseology, but also by adapting himself to the complex process of dealing with others. Thus, he is trained to be part of the group by being made to submit to the will of the group. In ordinary conversation, as well as in private or public discussion, the speaker expects approval and assertion-nodding agreement, favorable comments etc. and often gets them. Aggressiveness in social gathering derives mostly from breaking this rule.

The speaker's performance is largely determined by what the speaker thinks his listeners' reaction to be. Ideas and gestures change in accordance with the presumed reaction of the audience. The audience's reaction is seen as a judgement over the speaker's performance as one totality. Hence, criticism is regarded as a rejection of the whole speaker's personality; it is not merely related to some points in his performance: criticism is an offensive weapon.

Inevitable, as a counter product of accommodation and lack of face-to-face criticism, is *istigab* (his back). The child learns to speak well of people in their presence and speaks ill of them behind their backs.

It follows that the harmony which *musayara* accommodation achieves on the surface produces tension below the surface. Contradictions and differences, instead of being allowed to resolve themselves in the open, are pushed under and left to sharpen in secret conflict. The community is thus integrated only at the level of face-to-face encounters. On all other genuine levels of interaction, the community is plighted by disintegration, incoherence and even hostility.

*Musayara* "accommodation" and *istigab* backbiting unite people apparently and temporarily, just on the surface and produces a first sight impression of cohesion, but divides them in genuine practical relations.

In social interaction one does not spontaneously take others at their own word because one is aware of the ceremonial facade he himself puts on. In face-to-face encounters and request for favors, it is hard to say "no". But as one's word is usually taken lightly, promise-giver and promise-receiver comment on each other-but not face-to-face: *kalam*, 'ayyi *kalam* (just talk any talk).



Ceremonial agreements are the rule; they are largely made in abstraction from the reality to which they refer, their immediate reference is the ceremonial occasion itself.

What is said about a person, what a person learns or suspects that others say about him, plays a decisive role in determining his attitude towards others and himself. Mistrust arises from the awareness of backbiting. Since it is impossible to distinguish between what is true and what is false about a person, one's attitude is ambivalent. A person is either flattered (*yumadh*) or disparaged (*yustam*), and in both cases a distorted image is created.

### Moral Discourse in Bulaq

In a community where most people are poor, men spend most of their time away from the apparent symbol of poor dwelling and its inhabitants, *i.e.* of their own insufficiency. Then women and children are left alone in the lanes of the community. People are able to comfort each other, but they do this only in very small and unstable circles, limited as they are by the already mentioned generalizations, norms and values. They have merely elementary possessions, so they establish relationships in which they praise each other for having at least moral assets. But due to the already noted prevalent discursal premises, people can only trust each other if they have certain extent of loyalty. As this is temporarily existent it is made impossible to have a circle of friends, since conflict can arise every time and between every two persons. The environment is thus viable for a huge number of alliances - and counteralliances. The degradation of others becomes a way to upgrade oneself.

In an over-populated and overcrowded quarter, most of people's lives are played on an open stage. This means that the majority of Bulaq's inhabitants must live with the constant, pressing interference of others into their private lives, and resign themselves to the fact that practically all their defeats and failures will be made public. In their struggle to project an admirable self-image, the people therefore have to try and counteract in one way or another the effect of the defeats they suffer from the others. This they do to a large extent by creating confirmatory little circles where their own value is asserted whilst other people are degraded with gossip and slander. Thus a neighborhood is created in which people are engaged in a constant struggle to elevate themselves at the expense of others.

As we have seen, scarce resources, the person's understanding of his own environment as expressed in the lack of privacy make the realization of such a self more or less impossible. The people instead concentrate on obtaining social confirmation that they are what the overall culture prescribes, namely: *taqi* (pietistic), *saleh* (not wicked), *karim* (generous), etc. It is therefore through other people's reactions, which the people themselves interpret as recognition of their own value, that they try to realize themselves.



## Moral discourse

Recognition is sought from all categories of adults who make up the social world, friends, acquaintances, relatives, in-laws, and to a certain extent strangers. These people focus on small circles whose membership is constantly changing. Significant in all these relationships is the fact that trust is overwhelmed by mistrust, and each single relationship is seen as a total relationship obligating the whole person. Unreservedly positive responses are expected and are very specially appreciated. To protect the relationships they systematically try to interpret away clearly negative reactions with folk generalizations: "that person is O.K. but he is manipulated (*Ilha' mus 'aleh, nnas bawazitu*)"

Yet, people can never feel sure that the others' positive behaviour reflects actual positive evaluations, for those are verbal expressions of recognition, especially since manifestations of respect such as *mujamla* flattery and compliment are institutionalized in the culture. Criticism may be interpreted as envy from the others and thereby reinterpret it as a positive sign.

The clearest sign of subjective social recognition is that one based on control of material goods. The person, by showing off outside home things like new clothes, can reach a large audience with a message of his/her success. The same thing happens each time when he/she, husband or wife, or the children walk down the streets with new acquisitions which the door-sitters, balcony-standers, window-peepers, and passers-by quickly and selectively identify. Acquisition of electric and electronic sets provides "social admiration". Even the declaration that one plans to buy things obviously serves as a stimulator of social recognition and is therefore said in strategic situations. I have heard a woman exclaim in a loud voice: "I shall buy a television - and pay cash!" as she passed her main enemy in the street. On another, similar occasion another woman advertised: "I shall have a cooker, the like of which has never been seen in Bulaq".

People are unanimous that material goods are what everybody else wants most in life - regardless of what they say. Therefore they show off by material objects to achieve social recognition at least temporarily. Those who do not recognize this success, they are replied by folk generalizations about envy. The enemy reacts likewise with folk generalizations. "Obviously she said that about television, just to make me envious, but why should I be envious". *wana bakrah el-her linnas!* (do I hate goodness for the others!). Um Gamal bought fish at the market one day when the fish was expensive. When she fried the fish and the oil burnt her arm: it was the evil power of envy, the evil eye.

The people's lives are an endless sequence of testimonies, from themselves as well as from others to their success and the others' failure. The evidence springs from many sources: life at home with constant conflict due to lack of money. The neighborhood where small differences in material standard are seized upon as differences of human value. *ihna 'ahsan minkum, nakul winisrab; winilbes ahsan minkum* (we are better than you: we eat, drink and dress better than you) is a typical taunt *tahzi* during confrontation.

Events which reveal material defeats are condemned as the things in life of which one must be most ashamed. One of these events is that of the woman who had her furniture thrown in the street because she could not pay the rent. The people who saw this event commented: "She has a radio set! But she cannot pay the rent", "she has money for fish and butter, but not for the rent", "she is very clever (*habisa*) she used to send the children to borrow money because they are too young to feel the shame". Such events produce by the others self-satisfaction of social purity "we are not so ... we are better". This fits in the scheme of degrading the others and upgrading oneself.

Another way of achieving social confirmation is when one is favorably compared with another. The greatest social recognition is when a person is praised at the expense of another who is absent *min 'inayya* (by my eyes), *inta tu'mur* (you just order) of course I'll do it for you, but not for him/her.

Obtaining social recognition can also be achieved by other people agreeing with the person's account of a course of events involving himself/herself and another person, or of comparisons between himself/herself and another person in similar situations. In such accounts people in the inner circle must identify themselves with the person telling the story. The storyteller always presents himself as the ethically perfect and the absent person as wholly to blame. Conversations are literally full with stories like this. One day Abu Ali gave this version of the moral corruption of his son-in-law's sister, "imagine, she did not invite my son Ahmed to her reading of the Quran for her daughter's wedding because she was angry that Ahmed had refused to lend her L.E. 30 she owed after having wasted it on her children"! The following day the story was: "She did not invite Ahmed because he had criticized the dreadful methods they used to get hold of the bridegroom!" Ahmed's version was: "They invited me for Wednesday next week - not yesterday".

This story and others function, in our view, as myths for the people. They are legitimizing versions of existing relationships - and their truth value is completely secondary or unimportant. The interpretation is based on two types of observations: that people will (a) describe one single course of events differently according to their changing relations to a certain person and (b) tell the story so that they achieve social recognition for themselves and degrading for the others. The following event may serve as an example: a woman was talking about her neighbor's selfish and greedy character: "their cupboards are full of clothes - lots that they never use". This was before distributing clothes denoted by an American charity organization. The following day as the distribution was over "they only have what they need, they do not have more than we do".

Much of the people's effort to have their self-image confirmed takes the form of explicit self-praise: Suddenly, in the middle of a conversation, someone may exclaim: "Look, how people love us because we are good people!" Other typical refrains in conversation are: ... '*asan 'ana muhi kwuyes* (because I'm so intelligent)" , *asan 'ana bahib nnas kitir* (because I love people so much).

This kind of self-praise described above takes place in social situations where people meet in a friendly atmosphere, and it depends on the participants giving each other social confirmation. But there are other situations which offer obvious opportunities for social confirmation, through direct confrontation with enemies, and with an immediate need for social confirmation. When a person confronts an enemy, he/she can either abuse (*yistim*), disgrace (*yihaze'*), and/or resort to violence. Many of the refrains which are those included in self-praise appear in such confrontations: "I'm better than you because I eat better, drink better, and dress better than you!"," you son/daughter of servants", "May Allah curse/destroy you", etc.

In order to form alliances in confrontations people resort to refined methods. Abu Hasan and his wife in a confrontation with Um Ali stood by the window of Abu Khaled. As the latter looked out of the window to see what was going on. Abu Hasan addressed him accusing Um Ali. Thus Abu Hasan managed to give the impression that he had allies and that the enemy stood all alone. This form of social confirmation is a means to find out the personal asset of friends and subsequently the extent of self-value in relation to social recognition.

In many societies of the world (cf. e.g. Bourdieu, p. 1966) we know of processes by which people transform material resources into non-material form of value, such as, for example, social recognition. This is often called "conversion" in social anthropology. Such conversion in the shape of generosity (*karam*) and hospitality (*husn diyafa*) is certainly well recognized and valued in the Egyptian culture, and is expressed by an *insistent demand* that one should receive what is offered by *'itfaddal* - please. In spite of that idea, however, the reality among the people of Bulaq is quite different.

In exchange of visits - where food and drink are offered - if someone receives less than he/she offers, his/her reaction is not that his/she has scored materially but that he/she has been offended. And for a long time afterwards and on occasions of confrontation:

"I offered you a tray full of food, you just a plate!" One family who honored another on occasion of circumcision with a gift of fish and rice was offered in return tea and few cakes. This family was so bitter that they used the next occasion of confrontation to curse, "the mean, thankless" family. I met a self-conscious woman who does not offer anything to her guests, she neither gives gifts on other occasions such as Ramadan, weddings or circumcision. She knows that the receivers will criticize her behind her back: "She better feed her children instead!" She believes that Allah will love her for doing so.

The social behaviour cannot be interpreted as an investment in status symbols. The material goods that people acquire are largely not selected just to be shown off. They are necessities which, in the objective sense of the word always are hard attained. Hence the sense of reciprocity in symbolic and material dimensions is very conspicuous in the community. During confrontations, each donation which is loudly revealed serves as a status symbol.



The main thing is to maximize control of the resources available. To secure this control one seeks to commit oneself to as few reciprocal obligations as possible. We have even observed instances when people rejected gifts on certain occasions to avoid the obligation of returning the gift on a similar occasion in the giver's family. To retain maximum control, however, is very difficult, because one's material resources are threatened by the right of relatives and in-laws. They have the right - in light of the prevalent cultural norms - to take things they want or at least feel they need to take them. The only way to protect one's assets is therefore to hide them. One man who proudly showed me some little pictures of his children rushed to hide them under the mattress when he heard footsteps outside the door; he was afraid it might be his mother-in-law and that she might claim the pictures if she saw them. Another hid his watch to prevent his brothers and sisters, if they should be in acute need, from demanding it. Another who worked in Saudi Arabia stated that he used to send money home - no goods. "Money is easier to hide".

In other words, if one has or possesses material objects, he/she cannot use them or convert them socially, or show them. One fears that relatives and in-laws may claim the right to use them or take them altogether. This does not mean that conversions are not existent. Abu Ali paid L.E. 4 in rent to enable his cousin and her husband to move from a distant poor quarter in Cairo to the house next door to his own. This conversion of considerable amount of money to a social relation must be seen from the point of view of his weak strategy position: he meant to gain allies to support him against his neighbors in case of confrontation.

Conversion of material into hospitality also takes place at times. A typical example of this occurred when Abu Ali managed to get his enemy's allies in from the street and offered to them pepsi cola (each bottle of cola costing L.E. 10 at the time of research that no one would waste). In the meantime, Abu Ali and his wife managed to engage the guests in conversation and enjoyed the drink unceasingly. Such a manoeuver has the objective of breaking that alliance with the enemy and hence weakening the enemy's position. People are aware of this manoeuver and take advantage of it whenever it takes place. This does not imply that these guests have been for ever gained as allies; they may be, after the event, involved in slander and gossip for the sake of one party or another.

In other words, conversions may lead temporarily to the desired result. The explanation is partly found in the opportunist quality of inter-human relations in the community and partly in the ecology of life in the neighborhood. The reciprocity effect does not last for a long time. Moreover, a reciprocity context may easily replace the other. Thus, conversions of material things into social asset is very costly, particularly in poor areas and is no alternative for moral asset, i.e. self-praise and formation of social alliances whenever it is possible. The control of material goods is a valuable asset to invest in the game of social recognition. Therefore it is the last resort people



turn to when the mechanism of self-upgrading and the others' degrading does fail to function.

Conversion of material things into useful elements extends to other fields of social life. And people's interaction with representatives of the Establishment is based on similar premises. Bribes flow unilaterally between people and government services and give only temporary and *ad hoc* protection. In their contact with administration, hospitals, etc. Those who have money must bribe if they want to be served. The poor, on the other hand, who cannot convert material things into services will constantly experience the stigma of poverty and must turn to the moral discourse, concretely to the deploring repertoire to being treated accordingly. Refrains such as *rabbina yahlik* (God may give you life), *rabbina yiddik el 'afiyya* (may God grant you well-being) and others are often used. Kissing the hands of the clerk or employees are sometimes also practised.

In a community where most relations are based on the premise that no one wishes anybody else well, it is definitely clear that there is no solidarity at a wide scale in the neighborhood. We shall illustrate this with the following example. An American charity organization sent parcels of clothes for distribution in the neighborhood. The clothes were distributed by officials of a benevolent social organization in Bulaq. The distribution took some time. To the best of just and fair criteria, we were assured by the officials of the organization, the clothes were distributed. The effect of the charity was devastating: a little joy - an avalanche of jealousy, slander, and disputes among the recipients. With a single exception, every one was dissatisfied with what they received. Every one wanted the best clothes, and they were all afraid or sure that the others were given more and better things than to them. No one wanted to share with anyone. The officials were besieged with evil slander about how undeserving all others were: "you can go and see for yourself - they have cupboards full of clothes!" Almost all recipients told the most unbelievable stories about how wealthy the others were: "you cannot see it, you see, because they eat up their money!" An official told me that during distribution, some people came to him with tears in their eyes, showed their tattered clothes. Between the recipients of the charity, rivalry became so strong that new enmities exploded and old ones were revitalized. The neighborhood was transformed into a gossip hall talking about evils and wrongdoings (*zulm*) of the others.

Generally speaking, in all strata of Egyptian society, a person's value seems to be measured to an overwhelming extent by the amount of material goods he/she owns. In their interaction with others, people will therefore primarily concentrate on constantly acquiring larger amounts of value. In Bulaq, people see material goods as the key to happiness itself. They have the general insight and personal experience that poverty is the source of all their misery and unhappiness. Their idea of good life has material elements as its essence, as is shown by people's account over Western Germany, the study place of an informant's nephew: "Germany is very good. Meat costs very little, meat is cheap, sweets are cheap, people have good clothes. He is

very happy there". In sum, material goods are simultaneously both the most effective means to provoke envy (and implicitly social recognition), and the basis of the realization of all their dreams and desires.

Nevertheless, each person will claim that it is all the others who measure people by their material assets, whereas he/she measures them by their moral qualities. People will be angry and offended when material insufficiency prevents one from fulfilling obligations to them, such as giving gifts on ritual occasions and feasts (Ramadan, Adha, circumcisions, wedding, etc.) whereas he/she is understanding and forgiving. He/she loves those who accept his/her hospitality whereas others feel hatred (*kurh*) in their hearts.

People consider the others' manoeuvring to harm other people as an expression of envy mostly by means of material terms. When one neighbor tried to damage the friendship between two families, both saw this as an expression of envy because they have television sets and that neighbor has not. When someone tried to destroy the good relationship between a mother-in-law and her son, people saw the motive as being fear that the son could help his mother with some money. We could give innumerable examples for this.

Hence, people conceive of two quite different aspects of the person: one material and one moral. Where they themselves are concerned, they experience a clear discrepancy between these standards: they evaluate the others materially and morally but not on the basis of clear criteria. Yet, when they evaluate, they do not apply differentiated standards to identify different aspects of the person but judge each person as a whole. Treating friends in the same way as other people, in an objective context, is considered a denial of friendship. Moreover, a good moral conduct does not protect from being exposed to material criticism and vice versa. This enables people to practise what is their main strategy: to devaluate or evaluate a person using material and/or moral standards depending primarily on the prevalent temporary terms.

Thus each person surrounds himself/herself with an inner circle of people who are freely accessible to him/her, and whom he/she knows will be interpreted in and accept the told stories, evaluation and criticism. Apart from this, he/she can when he/she pleases reach a much larger network of people: the fact that each person has a number of enemies in the neighborhood means that the one who wants to degrade him/her has a pre-established field of potential allies. Enemies are always alert for ever new occasions to speak out their bitterness and condemnation of each other. When a conflict is acute after a confrontation - the combatant person will visit his/her enemy's enemies, or *vice versa*, and thus new circles are formed where allies meet in order to pursue their common interest for as long as the conflict is acute. During this degradation process, the allies support wholeheartedly and unconditionally each other's versions. The effect of these strategies is that each conflict spreads through the neighborhood in the shape of new alliances. This can be illustrated by a new selected example: the families of Abu Hasan and Abu Ali had not spoken to each other for four weeks, but this

situation changes the day both families became involved on the same side of a conflict with the family of Abu Mahamud. When enmity broke out between Um Hasan and her sister-in-law, the latter rushed to Um Ali, Um Hassan's enemy. This new situation was clearly demonstrated. I sat by Abu Hasan in front of his house taking tea as the sister-in-law passed by demonstratively and shouted to Um Ali: "Good evening Um Ali, I'm going to fetch bread, shall I get some for you? - No thank you, may God be with you." Similar kind of gestures were repeated on later occasions.

Going back to the confirmatory circles of alliances, it is necessary to note that they are subject to strict categorical rules of behaviour. All the people present have to confirm each other's statements and stories and always be friendly. This is the essence of politeness (*'adab*), respect (*'ihtiram*), and solidarity (*tadamon*) and any deviation from it is an insult *ihana* and treason *hiyana*. When these premises of solidarity are broken, a hostile attitude is taken against the violator with bad consequences. One day Abu Gamal was in a very bad mood after having quarreled with his wife. In this mood Abu Khalid came to watch television but he was received in a cool way. The latter sat down for a short while and then left. The next day in the coffee shop he told his confirmatory circle that Abu Gamal prefers single men in his house for he is looking for a husband for his daughter. "Abu Gamal is mean and wicked." As one of the circle pronounced doubt on the story, he was ousted from the coffee shop for his "impertinence".

The conversations in these circles aim at slandering and condemning other people, while all those present are praised. The moral scale of value applied to degrade others has in many ways the character of an ideology of honor. It specifies obligations and ideals which people are supposed to fulfill and uses concepts such as shame (*'eb*) and face (*wis*). But this ideology of honor seems to differ from the concept of honor found in the same Mediterranean societies and among Middle East tribes. For the latter the ideology of honor is described as a set of standards which a person must fulfill to maintain his self-respect (cf. Abu Zeid, 1964). In the Mediterranean version it is a question of protecting the family's dark secrets, so that its image to the outside world will be honored (cf. Peristiani 1966). In Bulaq, on the contrary, the ideology of honor seems to function primarily as a standard, a criterion to justify or validate criticism and condemnation of others. It formulates a set of categorical and unlimited obligations which lack any fixed basis: hence, nobody lives up to them, and beyond the confirmatory circle nobody, no local institutions is authorized to observe and sanction the incompatibility between ideals and action. But such an ideology is perfect for revealing defects in others. It thus becomes something people hold up against the others and only in a very indirect and secondary manner it serves as a standard for themselves and their actions and behaviour.

An example of the first link of this argument: that the ideology of shame works against the others rather than for oneself. All people know that conflict between sons and parents, daughters and parents are very frequent in their homes. Yet they criticize these conflicts in other homes by saying that they



are shameful (*'eb*). Ahmed, the son of Abu Ali criticized the family of Abu Hasan because of a conflict between the daughter and her parents: "She is impolite (*'alilet 'adab*)", "she does not obey her parents (*mabtisma'si kilmet 'ahlaha*)", and cites a verse from the Qur'an *ta'tu el-waliden min el-'iman* (parents' obedience is a faith injunction). That he quarrelled several times with his parents, he does not take into account when criticizing the morality of the others.

The ideology of honor serves also as a criterion for one's own actions, but in a particular sense. The others are criticized to point out their shortcomings, and the kind of categorical, unattainable ideals are held against the others. The people's efforts, on the other hand, project an admirable self-image through self-praise in order to point out against the shortcomings of the other's moral and violation of ideal rules. Thus the ideology of shame is instrumentalized in the service of one's own social propaganda.

The people's problem is that the knowledge of them and their actions are commented on in circles from which they are excluded. The members of those groups follow a stereotyped pattern: they use fragments of information greedily compiled, and taking into account the kind of audience they have, surround these fragments with the most (un)favorable framework that suits the situations. This is no intentional manoeuvre. People work with the information they have and the understanding of human nature that they have formulated in the folk generalizations. The interpretations and conclusions result in light of variable opportunist positions.

We would like to give an example of this - an occasion involving myself, where I thus can be quite sure of the truth. One day Mustafa was on his way to work, he met his sister-in-law in the street. The sister-in-law told him that his wife "drinks tea with Sami secretly". This story worried Mustafa greatly. He did not go to work. He went to a coffee-shop where we used to meet and waited for me. In my privileged position, I could bring in witnesses to prove that the story was a lie. This put Mustafa at peace. But none of the local participants would have been able to prove the truth like that and so eliminate the suspicion. And many of Mustafa's neighbors and in-laws probably still believe to this day that his wife had suspicious relations with me.

In other words, what is produced are myths expressing and confirming a collective hostility about a certain person as a "container" where aggression and other negative feelings are being thrown in. The problem is that there is no way in which that person can control the channel of communication in light of which his/her actions are interpreted. This limitation is a direct result of the demand that all those who are friends have to confirm each other.

Consequently, no version can be corrected by any possible information the listener may possess, and no objective arguments of possibility can serve as a brake on the person telling the story. But precisely because the stories express collective views, the composition of the group will set limits to the image of the person that is drawn. Thus different groups will use different unfavorable frameworks of interpretation, and as a result, beyond the circles



where the person himself/herself is a member, he/she can never control the interpretation of his/her own acts.

Becoming a scapegoat is accompanied by criticism, lying and slander are summarized in the concept of *kalam nnas* (people's talk) the powerful social institution which threatens everyone, anyone and everywhere. It is "people's talk" which most thoroughly can destroy a person's efforts at self-presentation, and it is "people's talk" which one must constantly fight against.

Nevertheless, people's talk is the all embracing terror which only very few can resist to any extent. Everyone complains about the lack of freedom which results in feeling powerless against it. In their efforts to project an admirable self-image and to achieve social recognition in their local community, people constantly make use of a few dominant strategies:

- they cling to the material resources they have;
- they degrade each other by criticizing each other's behaviour according to an ideal moral scale whose practice is not socially recognized and controlled; they use information as an instrument of self-praise or degradation of the others.
- they form confirmatory little circles where they can boast about themselves without being contradicted;
- they honor each other just face to face to avoid giving offence;
- they limit their social contacts to a very restricted circle.

The striking point in Bulaq's social life is that fulfilling the ideology of honor would fail completely due to "people's talk", suspicion, mistrust, slander etc. The moral ideals which theoretically exist in the heads of people are undermined by these elements. Each personal act may be taken out of context, give new meanings, and condemned. Therefore - contrary to honor practice elsewhere for example in some Mediterranean societies (Peristiani 1966) - people cannot expect to be rewarded with social recognition for honorable deeds.

Instead, they have to seek confirmation from others, through self-presentation in the shadow of *kalam nnas*.

The logically most simple seduction to the mis-use of information is to restrict information through social isolation. The people are quite aware of this, and the common reaction to great disappointment in friendship is an oath to avoid any contact with neighbors in the future. But people have a great need for company. To them, being alone is torture. We know just one family who has chosen isolation, and is successful in the sense that it is the only family we did not hear any slander about. This family lives in a miserable dwelling, has no friends, avoids trouble with the neighbors by keeping the children indoors. The father works overtime to ten o'clock at night each day. The only person this family ever sees is the wife's sister who lives in a better street some distance away.

When all people pursue activities of self-presentation and defense, the end product is a hostile environment to the individual. Because everybody is always actively undermining somebody else, people's talk flourishes, most social relations are poisoned, and the folk generalizations that "people are

false and deceitful, and never want anything good for each other", are created and confirmed. Thus the neighborhood reproduces its social organization; a low level of integration and lack of solidarity.

### Notes

It may be that when our study is published in the society for which it is intended, it will be exposed to all kinds of attack. Some of our hypotheses may be denounced and certain of our findings rejected.

Our study is fundamentally an attempt to achieve self-understanding. If cognitive consciousness is a prerequisite of constructive criticism, it is also the basis of rational action. We believe that just as real change in any society can only be a change that emanates from within the society (self-change) and genuine liberation only liberation that is undertaken from within the society (self-liberation), then genuine knowledge of a society can only be a product of that society. Action-Oriented knowledge must, then, be self-grounded, self-achieved knowledge.

If by our contribution we add to the knowledge already available, risk of criticism must be regarded as the price we have to pay in order to achieve the kind of self-knowledge we seek.

1. It is a folk-urban community, one of the oldest in Cairo.
2. The German Margenländische Gesellschaft's transliteration system is used.

### References

- ABBOT C.W. and BROWN C.R. and CROSBIE P.N., 1973, "Exchange as Symbolic interaction for what?," *American Sociological Review*, pp. 504-506.
- ABU-ZEID A., 1966, "Honour and Shame among the Beduins of Egypt," in Peristiany, *op. cit.*, pp. 243-260.
- AL-GAWHARI M., 1978, *The Science of Folklore: A Study of Popular Beliefs* (in Arabic), Cairo.
- BERGER P. and LUCKMAN T., 1966, *The Social Contribution of Reality*, New York.
- BLUMER H., 1971, "Social Problems as Collective Behaviour", *Social Problems*.
- BOURDIEU P., 1966, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society," in Peristiany, *op. cit.*, pp. 191-241.
- BROWN L.C. and ITZKOWITZ, eds., 1977, *Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, Princeton.
- BRUNNER E., 1974, "Indonesian Homecoming", *Anthropology* 54.
- CAMPBELL J.K., 1964, *Honour, Family and Patronage*, Oxford.
- COULTHARD M., 1977, *Introduction to Discourse Analysis*, New York.
- DODD P.C., 1974, "Family honor and the forces of change in Arab society", *Inter.national Journal of Middle Eastern Studies* 4, 40-54.

- DANCAN H., 1973, *Communication and Social Order*, London.
- EI-ZEIN A.H., 1977, "Beyond ideology and theology: the search for the anthropology of Islam", *Annual Review of Anthropology*, 6, pp. 227-254.
- EWIES Saïed, 1981, *Cultural Creativeness: The Egyptian Style* (in Arabic), Cairo.
- FASSOUN S.K., 1970, "Family structure and Society in modern Lebanon," in *People and culture of Middle East*, Vol. 2, ed Sweet, New York, pp. 257-307.
- FASSPIM, S.K., 1970, "Family structure and society in modern Lebanon", in *People and culture of Middle East*, vol. 2, 2ed Sweet, New York, pp. 257-307.
- FISCHER M.M.J., 1980, *Iran: from Religious Dispute to Revolution*, Cambridge
- GOFFMAN E., 1967, "Embarrassment and Social Organization," in *Interaction Ritual*, New York.
- GILSEMAN M., 1976, "Lying, Honour and Contradiction," in *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*, ed. Kapferer, V. Philad, pp. 191-219.
- HARRIS C.C., 1970, *Readings in Kinship in Urban Society*, Oxford.
- HINTZ R.A., 1975, "Foundation of social behaviour," in Couch, C.J. and Hintz, R.A. eds., *Constructing social life*, Stipes publications co.
- HOCHSCHILD, A.R., 1975, "Emotion work, feeling rules and social structure," *American Journal of Society* 85, pp. 551-575.
- HYMES D.H., 1971, "Competence and Performance in Linguistic Theory", in R. Hamley and E. Ingram, eds., *Language Acquisition: Models and Methods*, London.
- ISMAIL A.A., 1972, "Origin, Ideology and Physical Patterns of Arab Urbanization," *Ekistics* 195, pp. 113-123.
- KITSUSE J. and SPECTOR M., 1973, "Towards a Society of social problems," *Social Problems*
- LABOV W., 1972, "Rules for ritual insults," in D. Sudnow (ed.), *Studies in Social Interaction*, Chicago Univ. press.
- LAPIDUS I., 1973, "The evolution of Muslim Urban society," *Comparative studies in Society and History*, 15, pp. 21-50.
- LOFLAND J., 1976, *Doing Social Life: The Qualitative Study of Human interaction in Natural Settings*, New York.
- MAINES D., 1977, "Social organization and social structure in symbolic interactionist thought", *Annual Review of Society*.
- MORRIONE T.J., 1975, "Symbolic interactionism and social action theory", *Sociology and Social Research* 59, pp. 201-218.
- MOUGHRABI F., 1978, "The Arabic basis personality: A critical survey of the Literature," *International Journal of Middle Eastern Studies*, 9, pp. 99-112.
- MUHAMMAD A. M., 1981, *Leisure Time in the Modern Society* (in Arabic), Cairo
- PARK R., 1967, "The urban community as a spatial pattern and a moral order," in Turner R. (ed), *Robert Park on Social control and collective Behaviour*, Chicago.
- Peristiany J.G. ed., 1966, *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, Chicago.
- SAHLINS M., 1976, *Culture and Practical Reason*, Chicago.
- SCHEFF T.F., 1977, "The distancing of emotion in ritual", *Current Anthropology* 18, pp. 433 - 505.
- SHOUKRY A., 1979, *Egyptian popular Heritage* (in Arabic), Cairo.
- SPOONER B., 1970, "The evil eye in the Middle East," Witchcraft, Confession and Accusations. *ASA Monograph*, No. 9, pp. 311-319.
- STONE G.P. and FARBERMAN H.A. eds., 1970, *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Mass.

*Sami Alrabaa*

SUTTLES G., 1968, *The Social Order of the Slum*, Chicago.

TUCHMAN G., 1978, *Making News: A Study of the Construction of Reality*, New York.

TURNER V.W., 1969, "Forms of symbolic action: Interaction," in Spencer R.F. (ed.), *Forms of Symbolic Action*, Washington.

WATZLAWICK, P. & Beavin, J.H. & Jackson D., *Pragmatics of human Communication*, New York.

WOLFE A., 1977, *The Limits of Legitimacy*, New York.

WYLIE R., 1974, *The Self-Concept*, Nebraska.



## **LA SOCIÉTÉ TUNISIENNE**

### **Absolutisme et démocratie après la déposition du "président à vie"**

**Khalil ZAMITI**

Kant rangerait le totalitarisme et la démocratie parmi les concepts transcendants qui en arrivent à ne plus rien connoter tant ils embrassent d'objets à signifier. Ils gardent néanmoins valeur de repérage notionnel et c'est à ce titre qu'ils seront, ici, employés.

Le 7 novembre 1987, à six heures trente du matin, est radiodiffusée une déclaration insolite. Elle annonce la déposition du "président à vie" de la Tunisie par son Premier Ministre qui se proclame lui-même successeur constitutionnel. Dans le message adressé à la nation, l'opération surprise, exécutée de nuit au moyen de la "garde nationale" et assortie de la mise aux arrêts de rivaux politiques également candidats à la succession, est légitimée par l'invocation légaliste d'un article de la constitution réglementant le cas d'incapacité du chef de l'Etat.

Le nouveau dirigeant ne remet pas en cause l'orientation économique antérieure, privative, mais il promet l'institution des libertés d'expression et d'association, droits démocratiques auparavant refusés par son prédécesseur dont il dénonce le pouvoir personnel, absolutiste et totalitaire.

Les lois sur la "garde à vue, la "détention préventive" et la "liberté provisoire" sont édictées les premières, suivies de la suppression de la "cour de sûreté de l'Etat" et de la fonction de "procureur de la République". Une

mesure de "grâce présidentielle" est accordée le 5 décembre 1987 à 2.487 détenus et un "conseil constitutionnel" est formé dix jours après. Chargé "d'émettre des avis sur la constitutionnalité des lois", il est doté d'une fonction consultative mais ne dispose guère de compétence qui l'habiliterait à se prononcer, *a posteriori*, sur une loi votée par la Chambre des députés et promulguée par le président de la République.

Ces mesures saturant un espace esquissé en creux par certaines des revendications que formulèrent les organisations et les mouvements d'opposition politique à tonalité laïque et religieuse, depuis les années soixante.

En outre, les détenus grâciés appartiennent aux configurations collectives qui furent les agents porteurs des réclamations auxquelles, maintenant, il est fait écho.

Autre symptôme anecdotique, le nouveau chef de l'Etat déclare, le cinq décembre, au sujet de la grâce présidentielle et à l'adresse du dirigeant du Parti de l'unité populaire : " C'est une réponse à votre voeu! "

De même, des militants du parti unique, maintenu au pouvoir depuis trente ans, adressent à leur formation politique les critiques dont l'énonciation entraîna jusqu'ici la répression des opposants.

Enfin, les courants contestataires donnent libre cours à leurs griefs dirigés contre "la tyrannie" de "l'ancien régime", à charge pour eux de glorifier "l'ère nouvelle".

Tel parti clandestin vitupère le "dictateur" déchu en même temps qu'il demande au nouveau dirigeant de le reconnaître, à telle enseigne que les tractations arborent l'allure d'échanges triomphalistes de bons procédés.

L'opposition accomplit, à l'endroit du pouvoir abattu, la besogne idéologique de disqualification dont se décharge le pouvoir installé, de sorte que les antiques formules contestataires, transposées dans le nouveau contexte, ne produisent plus guère qu'un effet de légitimation. Ce chassé-croisé des dires et des positions, ces interférences factuelles constatées entre les doléances des oppositions et les réponses différées du pouvoir suggèrent une problématisation qui, au plan théorique, serait à concevoir en termes inter-actifs qui relieraient entre elles deux polarités supposées hétérogènes.

En effet, la cloison dressée entre un pouvoir efficace et une opposition qui n'abrite qu'une potentialité inefficace ne discrimine plus deux entités discrètes si celles-ci concourent, au déboucher d'un procès médiatique, à la constitution d'un ordre historique du réel qui les subsume dans un système inclusif au maintien et à la transformation duquel elles collaborent sur le mode antinomique.

Cependant, cette connivence intégrative du pouvoir et de son ombre abolit-elle toute limite qui serait opposable à leur amalgame? Si oui, toute distinction s'effondre entre le césarisme et la révolution. Sinon apparaît le fil blanc dont est cousu le paradoxe exorbitant d'un pouvoir producteur unilatéral de son contraire et de gratifications offertes à une opposition qui, à défaut de s'être emparée elle-même des leviers de commande, adresse un

acte d'allégeance légitimateur à celui qui assumait un rôle crucial, durable et direct dans l'oppression policière des mouvances contestataires.

Avant de s'ériger président, l'actuel chef de l'Etat occupa le poste de "directeur de la Sûreté nationale", puis celui de "ministre de l'Intérieur" et de Premier Ministre. Nommé général d'armée en 1979, le dispensateur actuel de la démocratie à partir des hauteurs de l'Etat devait son ascension politique à la neutralisation policière de l'opposition laïque et de la contestation religieuse.

Bien que l'histoire ne s'écrive pas avec des "si" depuis le nez de Cléopâtre et la verrue de Cromwel, plusieurs séquences furent possibles à la croisée des chemins où l'une d'entre elles prévalut.

Un succès des grévistes du "jeudi noir" ou bien celui des islamistes dont l'oppression et le procès dressèrent l'escabeau sur lequel grimpa l'actuel président, auraient campé son échafaud. Le ressentiment aussi participe de l'histoire, ainsi que Nietzsche, entre autres, l'établissait.

Lorsque l'actuel président réapparut dans l'appareil policier pour occuper les fonctions de direction de la "sûreté nationale" en 1984, après les quatre années d'éclipse passées ailleurs en qualité d'ambassadeur, la centrale ouvrière (U.G.T.T.) diffusa un communiqué de protestation en souvenir du rôle tenu durant la répression armée des syndicalistes en 1978.

Cependant, à force de recourir aux gens d'armes, le pouvoir politique central en est devenu l'otage lors de la nomination de l'actuel président au poste de Premier Ministre.

Ces enchaînements effectifs n'impliquent ni l'objectivation ni la déresponsabilisation d'un dirigeant, mais ils attestent la tendance à la systématisation d'aspects constitutifs du champ politique. Si les gens d'arme s'avèrent aussi constamment incontournables pour la régulation civile, alors autant qu'ils s'y installent, au besoin masqués.

De même, l'état des droits civiques a, lui aussi, à voir avec le champ de la production et de la répartition des biens matériels. L'élimination de l'arbitraire juridico-politique peut alors n'assurer que le degré zéro de la liberté et la fin d'un dictateur n'entraîne pas, d'elle-même, la fin d'une dictature si celui qui revendiqua une augmentation de salaire devient indigne de la liberté qui lui a été concédée de revendiquer. Sur cet écart pivote le malentendu démocratique exosé à être tiraillé entre les incitations économiques et sociales qui infléchissent vers la reconfiscation des droits proclamés et la tendance inverse articulée sur l'inaptitude à répondre aux aspirations dont l'expression serait rendue possible. Ainsi, la propagande officielle s'en prend à la catégorie des "indépendants" qui n'auraient plus de raison d'être tant il est impensable de se démarquer, désormais, du pouvoir devenu démocratie. A peine proférée, celle-ci est reconvertie en matrice d'unanimité si l'opposition n'a plus rien à dire dès lors que le pouvoir assure l'énonciation de son dire.

Et la police disperse, l'après-midi, les syndicalistes qui tinrent à se démarquer, le matin, de la commémoration officielle de l'assassinat par "la



main rouge" coloniale d'un dirigeant de l'organisation ouvrière et de la lutte nationaliste.

Pourquoi ce double emploi puisqu'il n'y a plus ni bons ni méchants, maintenant que Machiavel tend la main à Diogène afin de sceller l'union du politique et de l'éthique?

C'est au niveau de cette mésalliance que s'inscrit le clivage crucial de part et d'autre duquel se situe l'opposition dans le pouvoir, qui aujourd'hui festoie, et l'opposition au pouvoir qui, songeant à la conjonction de la crise économique avec des faits aussi contingents et immédiats que l'incidence de la sécheresse actuelle sur le problème agro-alimentaire, n'aura pas à jouer la déception si, demain, plus dure sera la chute.

Ainsi problématisée, la dénonciation du pouvoir totalitaire, en Tunisie, au nom de la transition démocratique, propose une réponse à la question suivante : quelle est la modification maximale dont le système politique supporterait le coût, au sein de lui-même, sans que soient consentis les réaménagements de plus vaste amplitude qu'annoncerait le franchissement du seuil de tolérance au-delà duquel une sclérose outrancière induirait l'alternative d'une transformation du système lui-même?

Par delà l'anecdote et les bruits feutrés de bottes, la déposition du "président à vie" rétroagit ainsi aux luttes engagées par l'opposition laïque et religieuse. En même temps que sont promulgués certains droits démocratiques, l'enseignement religieux est réhabilité par le nouveau président qui coupe ainsi l'herbe sous les pieds des islamistes après s'être acharné à démanteler leurs réseaux.

La captation des énergies contestataires et leur détournement à des fins de profit politique ont connu deux modalités. Dans la phase ascensionnelle, orientée vers la prise du pouvoir, la demande démocratique procure, au moyen de sa répression, l'intérêt politique. Dans la phase d'installation dans le pouvoir conquis, l'acquiescement à la demande démocratique libère le profit politique sous forme d'alibi et de légitimation de la conquête.

Ainsi s'effectue la nouaison établie entre une démocratisation impulsée par un chef d'armée devenu chef d'Etat et la carrière politique parcourue grâce à la répression armée des droits réclamés.

Toutefois, l'événement singulier du coup de force ne saurait être déduit de manière linéaire de la manipulation de la contestation bien que l'amplification de celle-ci impulse la croissance des moyens répressifs adéquats. Mais le recours incessant à ceux-ci peut accroître le prestige de leurs tenants. Rien qu'entre les années 1967 et 1978, une vingtaine de procès politiques furent montés. De même, l'armée a tiré sur les émeutiers lors de la décision de grève générale adoptée le 26 janvier 1978. En 1981 éclatait le scandale du truchement des élections législatives.

L'émeute populaire dressée contre le doublement du prix du pain en 1983 se heurte à la répression sanglante menée encore par l'armée sur fond de crise économique aiguë et de montée de l'opposition islamiste.

L'hyperactivité des "forces de l'ordre" qui, depuis une décennie, ne cessent d'être maintenues sur le pied de guerre s'inscrit parmi les détermi-



nations apparentes qui propulsèrent, le 2 octobre 1987, un profil militaire dans la position institutionnelle de Premier Ministre. Cet itinéraire prit l'allure d'une gratification consentie au sauveur qui sut conjurer le "péril islamiste" dont les militants constituent l'effectif majoritaire des grâciés du 5 décembre 1987.

L'âge (85 ans) du "président à vie" ainsi que sa maladie ne fourniront que le prétexte, puisqu'ils étaient exploitables depuis 1970, date à laquelle Bourguiba quitte le pays durant six mois afin de soigner sa première dépression. Mais l'argument de la sénilité et de la maladie entrera en conjonction avec une série d'incitations au nombre desquelles figurent les caractéristiques individuelles requises par l'artisan du 7 novembre 1987.

De même, l'absence de soutien témoigné au président déchu s'explique non seulement par le contrôle exercé aujourd'hui, mais aussi par un processus antérieur. Le mécanisme coutumier d'élimination présidentielle des boucs émissaires gouvernementaux n'étant plus à la mesure des actions et des revendications contestatrices inverse maintenant son orientation descendante pour pointer vers le sommet de l'Etat et décale d'un cran vers le haut l'impact du système régulateur de l'arbitrage instauré par les luttes entre le *statu quo* et sa remise en cause.

La déposition du "président à vie", héros de l'indépendance, le 7 novembre 1987, n'est donc plus une énigme atemporelle et hors contextuelle surgie *sui generis* mais elle s'intègre dans un ensemble inter-actif de déterminations contingentes où elle aurait pu ne pas se produire ou survenir autrement si elle n'était advenue à ce moment-là et par cet homme-là!

Sans pour autant s'y réduire, cette explication cligne de l'oeil à la Théorie générale des systèmes, d'inspiration cybernétique et adoptée dans les années cinquante par Gregory Bateson, bien qu'un décryptage attentif en découvrirait un début d'application avant l'heure dans *Le Capital*.

Abâtardie par Georges Balandier qui dilue les rapports internationaux d'inégalité dans son couplage ambigu des notions floues de tradition et de modernité, cette problématique est sollicitée par l'idéologie droitière dans un sens tel que "l'ère nouvelle", inaugurée par le coup d'Etat démocratique, vient d'en fournir l'illustration en Tunisie. L'unique spectacle apte à se donner encore à voir demeure le réformisme des révolutions de palais maintenant que l'utopie révolutionnaire est bel et bien morte et enterrée. Mais par-delà cet amalgame, aucune appréhension systématique ne serait concevable hors d'une combinatoire de l'homéostasie et de la transformation, de sorte qu'il ne revient à l'analyste de primer ni le conservatisme ni la révolution.

Dans les économies dominantes, l'édification de la démocratie sur les mécanismes capitalistes demeure hypothéquée, au plan interne, par la crise structurelle, le chômage, la drogue, l'agression écologique et le désarroi psychique. Hors de lui, l'Occident a bâti ses acquis sur l'hégémonie économique, politique, culturelle et militaire.

A l'Est, la revendication des droits se heurte à la pesanteur des appareils de pouvoir. Dans les pays dominés, l'articulation des clivages internes sur

les rapports internationaux d'inégalité infléchit la nature du pouvoir et le champ de déploiement des libertés publiques. C'est pourquoi, en dépit de l'euphorie entretenue, le sens commun contribue, par ses mots d'esprit, à la mise à nu des non-dits.

A l'adresse des relecteurs opportunistes qui exorcisent le mal en incarnant son tout dans la subjectivité du coupable immolé, c'est ce proverbe qui est évoqué : "Quand tombe la vache, se démultiplient ses couteaux".

La permanence des pesanteurs exercées sur le style du commandement suscite, entre autres, ce propos : "La présidence est si lente à se déplacer qu'en trente ans elle a seulement parcouru les quelques kilomètres étalés entre Monastir et Hammam-Sousse".

Au vu de cette commune provenance du même terroir, un rapport serait à exhumer entre le type dictatorial du pouvoir étatique et les formes locales de socialisation. Cette référence, régionalisante, détail d'apparence peu significative, pourrait entr'ouvrir une voie d'investigation géo-politique aussi risquée que stimulante à déblayer ou, du moins, à suggérer.

En effet, l'invariance sahélienne de la provenance des chefs d'Etat successifs, de leurs premiers ministres respectifs et du réseau d'alliance dirigeant, étendu, en un second temps matrimonial et stratégique, à la capitale et à ses Tunisois ne serait-elle que fille du hasard et des coïncidences anecdotiques?

Par delà les fausses explications de l'ethnologisme racisant, du sub-culturalisme réifiant, du déterminisme unilinéaire et mécaniste du milieu, de l'anthropo-géographie et d'une manière générale de l'ensemble des théories du facteur prédominant, il n'est pas inconséquent de s'interroger sur les fondements éventuels de ce stéréotype du sens commun qui postule un rapport spontané et confus entre le Sahel et le pouvoir.

Une autre forme, plus subtile et littéraire, d'appréhension vulgaire de ce même problème a été propagée par l'épingle fameuse qui provoqua le courroux présidentiel lorsqu'un écrivain connu de la place, porte-parole de la tendance élitiste tunisoise, énonça, à propos de l'usurpation du pouvoir par les marges, son mot d'auteur : "Les arrivistes sont arrivés!"

L'hypothèse, osée, serait celle-ci : à grands traits, l'extrême nord-ouest est forestier; le nord, céréalière; le centre, itinérant et le sud, handicapé par la distance, l'étendue inoccupée et la dispersion.

En dépit de la presqu'île du cap Bon, agrumicole et arbustive, dans le nord-est, le Sahel seul est congruent.

Dans ce bastion paysan, structuré, dense, compact, industriel, affairiste, endurant, patient, économe, aisé, solidaire, ancestral, coutumier et âpre négociateur organisé autour du signe emblématique de l'huile d'olive et de son négoce s'est retranché, pour s'y arc-bouter, la résistance contre l'occupant colonial avant que de là ne fusent, ensuite, les vecteurs légitimant orientés vers la prise du pouvoir indépendant.

De tous temps et partout, la paysannerie, assise fondatrice et vecteur stabilisateur de la civilisation a eu valeur inaugurale dans l'édification sociétale.

De là à jeter un pont entre la production sociale du personnel dirigeant et le style du pouvoir, entre le paternalisme local et l'absolutisme central, entre le conservatisme paysan et le patrimonialisme d'un système d'autorité et de commandement dirigé par cet ordonnateur impitoyable de la torture et ce promoteur bienveillant de l'émancipation féminine qui, du haut de son perchoir, se dit et se fait dire "père de la nation", bref, entre le profil individuel, groupal et social, il ne demeure qu'un pas à franchir avec plus ou moins d'allégresse. Mais ce n'est là qu'hypothèse.

En tout état de cause, il restera à opérer l'intégration de cette vexion paradigmatique parmi la série des médiations impliquées dans l'engrenage systématisant, quoique toujours aléatoire et approximatif, des clivages internes et des rapports internationaux d'inégalité. Ceux-ci impliquent les démentis officiels du mécontentement français qu'aurait provoqué le rapprochement américain obtenu grâce, entre autres, à la modération des mouvements islamistes et pro-palestiniens, sans parler de l'anti-communisme officiel et de la soumission aux injonctions du Fonds monétaire international.

Toujours est-il qu'avec un chômeur sur six ou sept personnes actives, l'annulation, prévue pour 1988, de la croissance économique par le croît démographique (taux de 2,5 % partout), il reste à s'interroger sur le rôle que sera appelé à assumer le système répressif dans la régulation sociale (policière) de l'arbitrage mené entre la forme et le fond de la démocratie.

Cependant, l'énonciation de ces observations, dans la conjoncture présente, serait, semble-t-il, à même d'encourir le risque politique de braquer les donateurs des libertés?

S'il en était ainsi, les jeux seraient déjà faits, tant l'oeuvre collective ne saurait se déduire de la performance individuelle, car la démocratie n'est pas un don aléatoire consenti par l'activité de l'un à la passivité de tous mais un contrôle, par la puissance de tous, du pouvoir délégué à quelques uns. Autrement, le coup d'Etat masqué ne serait que cela.

Dans *La Presse* du 27 décembre 1987, une caricature présentait, pour Noël, le chiffre 7 enguirlandé. Le commentaire met en garde contre "l'attentisme" en raison duquel "le 7 novembre n'est pas le père Noël", car les espoirs seraient déçus si tous ne s'impliquaient dans l'éthique du labeur.

Les individus se classent désormais en deux catégories. En effet "beaucoup de Tunisiens se sont attelés à la tâche. D'autres préfèrent se comporter en mineurs".

Manière idéologique de porter à la charge de tous le vice de forme nocturne.

L'hypothèse d'une double détermination de l'absolutisme se heurte à deux objections : l'insuffisance numérique des chefs d'Etat pour l'établissement d'une corrélation cruciale avec la localité d'origine et la généralité socio-géographique de l'éthos patriarcal.

Mais la première observation critique bute sur l'incontournabilité de la singularité historique et la seconde vise les particularités régionales supputées ci-devant.



Néanmoins, le constat dont il est question demeure patent. Sitôt auto-consacré au sommet de la hiérarchie étatique, le proclamateur de l'autonomie de la "société civile" se présente sous le mode spectaculaire de l'initiateur personnel et du décideur immédiat d'une série d'actions qui ressortissent des prérogatives coutumières et routinières des corps institués et des appareils organisés. Dans cette foulée, la télévision diffuse l'irruption "inopinée" du président qui s'adonne, dans trois hôpitaux, à des inspections et à des interrogatoires empreints de bonhomie. Quoi de plus émouvant qu'une sollicitude témoignée à la souffrance, à la maladie et à l'indigence?

Cependant, le souci de vérité de l'analyste n'est pas de s'interroger sur la légitimité procédurière ou sur la validité normative de ces pratiques présidentielles. Mais, sous le couvert de la positivité intrinsèque de la tâche, se profile, en filigrane, le bénéfice politique soutiré aux dépens des agents sociaux et des organismes collectifs dont la disqualification est sous-entendue et soulignée par le mérite exceptionnel du président.

Sa performance désigne et dénonce la carence de ceux dont les attributions fonctionnelles incluent les actions-spectacles entreprises. En outre, la confiscation ponctuelle de la parole permanentise le sens de cette prestance. L'acte unique s'outrepasse dans sa projection vers l'avenir puisqu'il entre, à titre inaugural, dans un rapport métonymique avec son éventuelle démultiplication sérielle.

Ce n'est pas le fait brut de cette dépossession qui constitue le but final de l'investigation, mais son efficacité symbolique déployée, au service du charisme politique, dans le moment de relève qui fournit au nouveau dirigeant l'occasion de se prévaloir du reniement de son propre passé dans le passé.

Lorsque, lors du nouvel an, survenu moins de deux mois après la succession, quatre cents autres détenus islamistes et marxistes sont encore grâciés, le sens commun flaire la politique lovée dans l'éthique. Mais, au-delà du schématisme de formulations fréquentes telles que, "plus on emprisonne de gens, plus on peut en libérer", l'implication du ministre de l'Intérieur et du Premier Ministre dans la pratique répressive est moins aisément minimisable que celle d'autres responsables gouvernementaux affectés à des postes relativement plus gestionnaires que politiques.

Et, de fait, le successeur s'investit aujourd'hui du pouvoir discrétionnaire de gommer les séquelles de la répression qui, hier, l'avait rendu indispensable à la survie du régime au point de le propulser jusqu'à l'antichambre du pouvoir sommital.

Rapporté au modèle archétypal du calife Omar ibn el Khattab, lequel se déguisait pour aller, anonyme, s'enquérir lui-même, et *in situ*, de l'état du pauvre et de l'orphelin, le paternalisme pratique de "l'homme du 7 novembre" est devenu l'objet légendaire de la rumeur, surtout depuis ses visites impromptues des quartiers marginaux de la périphérie urbaine.

Après avoir écouté, de derrière les murs, Omar ibn el Khattab ramenait lui-même sa subsistance à la progéniture de celle qui faisait bouillir l'eau pour flouer la faim.



Emmitouflé dans son "burnous" fripé, le chef de l'Etat s'en allait aussi sur les routes, conduisant lui-même une vieille camionnette, la fameuse et banale "404 bâchée" des agriculteurs et des négociants. Il prit soin de placer, à l'arrière, deux caisses d'oranges. Deux agents de la circulation sont rencontrés. Au premier, qui verbalise l'infraction commise à dessein, il remet une caisse acceptée par celui qui, aussitôt, s'empresse d'annuler la contravention dont il déchire le récépissé. Le second refuse le cadeau et maintient la sanction.

C'est alors que le président découvre son visage et revient avec l'incorruptible, qu'il promet, vers l'indélicat qu'il démet. A propos de "ces personnes âgées, livrées aux méfaits des ans, aux vicissitudes de la vie et à la solitude", les journaux officiels déploient, en gros caractères colorés, des titres tels que : "Après la visite inopinée du président Ben Ali : décisions rapides. Les demandes des pensionnaires du foyer de la Manouba satisfaites" (*La Presse* - 6 juin 1988).

L'impact considérable suscité par ce doublage usurpateur, effectif ou imaginaire, à quoi revient ce détournement sacralisateur de prérogatives profanes amorcé, en catimini, la mise en branle du procès constitutif du pouvoir charismatique.

Contesté par la référence militante à l'idéal "occidental" de la séparation démocratique des pouvoirs, l'absolutisme se source à la connivence diffuse et inconsciente qui le dispense d'autant de recourir à l'usage légitime de la force.

Ce mécanisme du pouvoir se rapporte aux fondements sociologiques généraux en égard desquels Zinoviev expliqua le succès de Staline non par sa singularité mais, bien au contraire, par sa banalité, laquelle permit à la majorité de se reconnaître en lui pour fonder, du coup, son élitisme sur sa représentativité.

Charrié au confluent des déterminations historiques dont un ensemble dérive de la structure économique tandis qu'une seconde constellation émane du référent matriciel du père et de l'aîné, "l'absolutisme", ainsi doublement connoté et conforté, se déploie au débouché d'un réseau complexe de relais médiateurs polarisés autour de deux vexions convergentes.

La bivalence générative de cette filiation généalogique éclaire l'illusion rétrospective d'une transposition de l'éthos patriarcal dans le champ politique supposé, par comparatisme, différencié.

L'amalgame pratique de l'exécutif, du législatif et du judiciaire campe au faite d'une ligne de crête esquissée au point de ralliement et de jonction d'apports hétérogènes.

Dans l'ordre utopique de la théorie, la perspective marxiste du dépérissement de l'Etat serait indissociable, ici, de la symbolique freudienne de la mort du père.

Ainsi le déverrouillage sommital provoqué par la déposition du "président à vie" demeure hypothéqué par le cantonnement de ses incidences dans le champ politique. Cette limitation se perçoit dans l'articulation de l'implicite et

de l'explicite, de l'occulté et de l'exhibé, bref du non-dit autour duquel se constituent les restructurations respectives des deux stratégies mises en présence, celle du pouvoir et celle du contre-pouvoir plus ou moins institué. Chemin faisant, le dialogue transite par un malentendu sous-entendu par chacun des parleurs. La manipulation est constitutive de l'essence du politique et c'est la raison pour laquelle une position d'engagement demeure à prendre envers le politique dans l'instant même où l'engagement dans le politique se prend. Tandis que les nouveaux dirigeants entreprennent de subtiliser les bases sociales de soutien, laïques ou religieuses, des formations politiques antagonistes, ils poursuivent la lutte contre elles en tant que postulantes au pouvoir. En cette fin de l'an 1987 et alors que le leader du Mouvement de la tendance islamique demeure incarcéré en dépit de l'amnistie, la manifestation d'appui au soulèvement palestinien, organisée par les partis d'opposition, est retardée de quelques jours, le temps que les dirigeants ne perdent pas l'initiative et la primeur du profit politique soutiré de la défense, même timorée, de cette "cause commune", non partagée par l'hégémonisme américain protecteur.

Quant aux oppositions, tandis que parmi elles, nul n'ignore l'être-là de la poigne de fer par quoi les successeurs ont accédé au lieu d'où ils se trouvent à même d'édicter les libertés démocratiques, elles adoptent le mot d'ordre modérateur qui permettrait d'aller le plus loin possible dans l'obtention des droits civiques sans dépasser la limite au-delà de laquelle aurait à se dévoiler l'argument ultime du véritable rapport des forces actuel. A la démocratie-cheval de bataille puis alibi, répond la démocratie du "prendre au mot" celui dont dépend le dire qu' on ne peut s'autoriser soi-même à dire dans la mesure où s'est avérée l'incapacité de s'emparer du lieu d'où ce qui est à dire s'énonce.

Dans ces conditions, il ne s'agit plus de spéculer sur l'aspect réel ou formel des acquis démocratiques mais d'exhumer le malentendu qui fait apparaître la transaction globale sous la forme d'un marché de dupes tant que l'articulation de la structure économique sur les rapports internationaux d'inégalité demeure inabordable dans la pratique. Un moins de soumission aux injonctions parisiennes aussitôt compensé par un plus d'engagement dans l'orbite américaine s'intègre dans la tendance générale qui a suivi le procès de la décolonisation et le nouveau partage des sphères d'influence géopolitique.

L'épingleage des achats de blé américain et l'orchestration d'une campagne de presse anti-française dirigée contre le larbinisme post-colonial du président déposé procurent l'illusion d'une plus large indépendance culturelle au prix d'un engagement politico-militaire encore accentué.

Les tenants de l'authenticité, du nationalisme et de l'arabisation applaudissent à la mise en difficulté de la langue française, impliquée par ce revirement propre à l'ère nouvelle, mais de nouvelles entraves sont installées.

De même, les limitations spécifiques imposées aux formations islamistes ou aux plus radicales d'entre-elles et l'arrachage matinal de leurs affiches dans les établissements universitaires procurent aux tenants de la laïcité

l'apparence d'une lutte poursuivie au nom des mêmes valeurs, alors qu'au même instant le pouvoir a déjà consenti l'octroi des concessions grâce auxquelles s'approfondit, dans la société, la mouvance cléricale.

Ces entrelacs de réponses actuelles et de nouvelles tensions engendrées par elles, induisent un décalage des plans où se poursuit un jeu de positions demeuré, pour une part, inchangé.

D'où cette note humoristique associée à la notion de "présidence à vie" que défie le sens du provisoire. Il n'est de fin de l'histoire que pour l'installation dans le siège du pouvoir.

# CHEMINS CRITIQUES

Revue haïtiano-caraïbéenne  
vol. 1, n° 2, aout 1989

## DROIT ET DÉMOCRATIE

*Jacky Dahomay* : La philosophie politique moderne et la Caraïbe  
*Daniel Maragnès* : Société civile et état esclavagiste  
*Laënnec Hurbon* : Esclavage moderne et Etat de droit  
*Paul Blanquart* : Modernité, religion et démocratie en Haïti  
*Marc Maesschalck* : La contradiction de l'Etat moderne  
*Bernard Cénatus* : Droit et démocratie : questions détachées autour d'un débat  
Table ronde

## Culture-Arts-Littérature

*Georges Castera* : Clément Magloire Saint-Aude, homme déchiré au-delà des phrases  
Poèmes de René Bélance  
Entretiens de Yanick Lahens avec Raoul Peck, cinéaste haïtien  
*Syto Cavé* : Eclairage pour une photo de Clark Gable  
Entretien de Georges Castera avec Ronald Mevs, peintre, dessinateur et sculpteur  
Poèmes de Marc Exavier  
*Anthony Phelps* : Femme-Amérique, chant III  
Notes de lecture

Prix du numéro : 10 \$

Abonnement (4 numéros) : 35 \$

La demande d'abonnement, munie du règlement (chèque ou man-dat poste à l'ordre des éditions du CIDIHCA), est à adresser à :

**Editions du CIDIHCA - 417, Saint Pierre, suite 408**

**MONTREAL, H2Y 2M4**

**Québec - CANADA**



## **RÉSUMÉS/ABSTRACTS**

### **Writings**

**Hassan FANINE, Guy LEONARD**

Is the folktale being torn up at the gates of the new city? Poorly formed sentences in unequal streets are the low-warp made up of foreign words in a knot. Man travels in the carpet's maze. While caressing the signs of all times, he is flayed in the rough city: wounded, dying...he bleeds. And each scarred wound brings him nearer to a dreamed-of text that he would like to pass on to his own, who have already taken other roads.

### **Spain : a plurality of identities**

**Francesc HERNANDEZ, Francesc MERCADÉ**

Spain now recognizes itself to be plurinational. Although, for a long time, the State denied regional national identities, it did not manage to destroy them and create a national legitimacy attached to the central government. On the contrary, national identities were strengthened. These circumstances explain the diversity of nationalist feelings in Spain, particularly in Catalonia, the principal subject of this article. The question of the reproduction of national identities during periods of despotism is especially important: why did Francoism, which eliminated all political protest for decades, not succeed in extirpating national identities? In reality, these identities are reproduced within the family at the level of feelings; and the nation comes out of this process, as an extension of the family.

## **L'évolution du "répertoire de contention" à Narbonne au XIX<sup>e</sup> siècle**

**Nico KIELSTRA**

En utilisant le concept de "répertoire de contention" introduit par Tilly, l'auteur cherche à décrire et expliquer les changements dans la culture politique locale à Narbonne entre le début de la Révolution française et la révolte des vigneron de 1907. La démonstration populaire, carnavalesque et rarement violente, était pratiquement une institution politique établie au début du XIX<sup>e</sup> siècle et les autorités traitaient ce type de démonstration avec une tolérance relative. L'auteur montre que finalement ce n'est pas l'influence de la bourgeoisie locale ou des partis politiques qui a fait disparaître l'ancienne culture politique populaire, mais plutôt le changement graduel des structures démographiques et des modes de vie commencé avec la commercialisation de la viticulture vers 1855 et complété seulement après la Deuxième Guerre mondiale.

## **Central North Africa: economy and society in the 17th century according to a *fiq'h* manuscript**

**Abderrahmane MOUSSAOUI**

A treatise on Moslem law turns out to be, upon analysis, a remarkable means of reconstituting a historical society's social space. Religiosity, its tendency and reality, can be seen through the jurist's (*faqih*) writings. We thus catch a glimpse of the economic and social structures underlying attitudes and practices. The 17th century law treatise (*fiqh*) analyzed herein sheds light on the significance of religion as well as the jurist's place in society.

## **Nice: the uncertain future of a city with a future**

**Gilles LAVIGNE**

Through the forms materializing its space, a city expresses all the political, economic and social forces that have shaped its history. The city of Nice expresses, in the present, successive changes of direction during its troubled past: north/south, mountain/sea and East/West. The same ambiguity marks the future, which the present will become. As the EEC's geographical center, will Nice be a bridge between the Mediterranean and Alps, like Miami, the bridge between the South and North of America? Will this city bet on science

and avant-garde culture, like San Francisco? Will it be content to sell its sunshine?

### **Bulaq : un discours moral**

**Sami ALRABAA**

Très peu de recherches ont été publiées sur le comportement et la conscience qu'ont d'elles-mêmes certaines communautés du Moyen-Orient. Les habitants du Moyen-Orient sont généralement traités "en masse", comme un groupe monolithique et indifférencié, caractérisé par des valeurs traditionnelles communes et bien connues. Aujourd'hui cependant, de nombreuses personnes recherchent des satisfactions qu'elles ne peuvent plus trouver dans la tradition, et le système de valeur de ces peuples change en conséquence. Cet article tente d'étudier la dynamique du système de valeurs de l'une de ces communautés par la compréhension de son discours moral.

### **Tunisian society: absolutism and democracy after the ousting of the "lifetime president"**

**Khalil ZAMITI**

At 6h:30 a.m. on 7 november 1987, an extraordinary declaration over the radio announced that Tunisia's lifetime president was ousted by his prime minister, who proclaimed himself the constitutional successor. The situation at the top of the state was thus unblocked but to a still limited extent, since the effects were restricted to the political arena. This limitation can be seen in the articulation between the implicit and explicit, the hidden and exhibited -- in short, in what is not said which serves as the center around which two strategies (of power and of a more or less instituted counterpower) are reshaped.

## SOMMAIRES DES PRECEDENTES LIVRAISONS

### YEMEN SANAA - N°46 - janv.-mars 1989

Gilbert Grandguillaume : *Un Yémen au-delà de lui-même.*

*Une société citadine* : Sanaa. Philippe Panerai : *Sur la notion de ville islamique.* Franck Mermier : *De l'usage d'un concept : la citadinité à Sanaa.* Jean-Charles Depaule : *"Si on commence à tout changer dans la maison..."*. Jean Lambert : *Du "chanteur à l'artiste" : vers un nouveau statut du musicien.*

*L'Etat, la tribu, la terre.* Paul Dresch : *Keeping the Imam's peace : a response to tribal disorder in the late 1950s.* Martha Mundy : *Irrigation and society in a yemeni valley.* André Gingrich : *'Aysh wa milh : tribal guest meal in northwestern Yemen.*

*Valeurs et références.* Mona Ghamess : *Les femmes et l'éducation.* Franck Mermier : *Des artisans face aux importateurs, ou l'ange maudit du souk.*

### LES FEMMES ET LA MODERNITE - N° 44-45 - juillet-déc. 1988.

I. *Dans l'espace public.* Monique Gadant, Pima Madami : *"Etre militante de soi-même". Le féminisme dans le syndicat italien.* Dorrah Mahfoudh : *La syndicalisation des femmes en Tunisie.* Dahbia Abrous : *L'honneur et l'argent des femmes.* Document : *Un débat iranien.*

II. *L'honneur, les alliances.* Naget Khadda : *L'allégorie de la féminité.* Ghjermana de Zerbi : *"Chi in casa sgio Babbà...". Pleureuses traditionnelles corses.* Mona Abaza : *Women and vendettas.* Roberta Shapiro : *L'exigence et le plaisir.* *Mariage et changement social en Grèce.* Jocelyne Streiff-Fenart : *Les jeunes immigrées et le mariage mixte.* Najib el Bernoussi : *Zohra : un cas de déséquilibre social.*

III. *Le corps, l'identité.* Cristina Papa : *Les "fantaisies" de la grossesse. Entre médecine officielle et médecine populaire en Ombrie.* Marie Virolle-Souibès : *Le ray, côté femmes.* Charles Bonn : *La femme, l'émigré et l'écriture romanesque maghrébine.* Yamina Fekkar : *Le mythe de Hajar.*

IV. *Nationalité et citoyenneté.* Rosemary Sayigh : *Palestinian women : triple burden, single struggle.* Eleni Varikas : *Trop archaïques ou trop modernes ? Les citadines grecques face à l'occidentalisation.* Monique Gadant : *Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits.*

### LES URBANISTES DANS LE DOUTE - N° 43 - avril-juin 1988

Michel Peraldi : *Les noms du social dans l'urbain en crise.* Giovanni Laino : *Naples à la fin des années quatre-vingt.* Alfons Segura : *Barcelone : décentralisation et participation citadine.* Jean-Christophe Baudouin : *Crise urbaine et aménagement du centre-ville. L'exemple du quartier Belsunce à Marseille.* Djaffar Lesbet : *La casbah d'Alger entre réhabilitation et réanimation.* Abdelatif Baltagi : *Système d'habitat et ségrégation sociale dans l'agglomération de Tunis.* Alain Tarrius : *Identités en mouvements : sédentarités, nomadismes et recompositions urbaines.* Liliana Padovani : *Le public et le privé dans les grandes actions de transformation urbaine.* Antida Gazzola : *Nouveaux critères d'attribution des logements sociaux : la loi 6/83 de*



## Titre de l'article

la région Ligurie. Michel Anselme : *La formation des nouveaux territoires urbains et leur "crise"* : les quartiers nord de Marseille. Bruno Gabrielli : *Gênes exemplaire*. Fabrizio Mangoni : *Gérer la complexité urbaine. Le cas de Naples*.

### **EGYPTE-RECOMPOSITIONS - N°41-42 - octobre 1987-mars 1988**

Alain Roussillon : *L'Egypte dans le regard des sciences sociales*.

1. *L'Etat tel qu'en lui-même*. Abd al-Bâsit Abd Al-Mu'ti, Târiq Al-Bishri, Ali Al-Dîn Hilâl, Husâm 'Isa Sayyid Yasin : *L'Etat : transformations et devenir*. Ghislaine Alleaume : *La naissance du fonctionnaire*. Tewfik Aclimandos : *Les militaires égyptiens. Esprit de corps et révolution*. Mercedes Volait : *Composition de la forme urbaine du Caire*. Mostafa Abd El-Aal : *L'Egypte. Un lieu ou un rôle ?*

2. *Revanches de l'informel* Mona Abaza : *La paysanne égyptienne et le "féminisme traditionnel"*. Bernard Botiveau : *Faits de vengeance et concurrence de systèmes de droit*. Galila El Kadi : *L'articulation de deux circuits de gestion foncière au Caire*. Ragui Assaad : *L'informel structuré. Les zabbalîn du Caire*. Nadia Khouri-Dagher : *La faillite de l'Etat dans l'approvisionnement alimentaire des citadins : mythe ou réalité ?* François Ireton : *Des agricultures égyptiennes*.

3. *Remaniements dans la superstructure*. Amr Ibrahim : *Les censures de la pensée stéréotypée*. Gudrun Krâmer : *The change of paradigm. Political pluralism in contemporary Egypt*.

Nouvelle. Muhammad Mustâb : *Le pont d'Al-Begheyli*.

### **L'IRAK, LE PETROLE ET LA GUERRE - N°40 - juil.-sept. 1987**

Abol Hassan Bani-Sadr : *La guerre Iran-Irak. Une guerre contre une politique-monde*. Robert Springborg : *The Gulf war and political stability in Iraq*. Nirou Eftekhari : *Le pétrole dans l'économie et la société irakienne*. Zouhaïr Dhaouadi : *Pétrole, guerre et culture... de/pour l'Etat irakien*. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *From gang to elite : the Iraqi Bath's party's consolidation of power, 1968-1975*. F.Mahdi : *Les limites du développement : remarques sur l'Etat et la société en Irak*. Pierre Martin : *Les chi'ites d'Irak : une majorité dominée à la recherche de son destin*.

### **CORSE, L'ILE PARADOXE - N°38-39 - janvier-juin 1987**

I. *Le passé du présent*. Fernand Ettori : *Peuple, nationalité, nation : pour une réévaluation de l'histoire de la Corse*. François de Lanfranchi : *L'héritage des Corsi. De la protohistoire à l'histoire*. Jean Jehasse : *Etat et région corse durant l'Antiquité*. Pierre Rossi : *Drame féodal en Corse*. Jean-Marie Arrighi : *Le clan. Renouveau et permanence*. Francis Pomponi : *L'impiegho comme relation des élites corses à l'Etat*.

II. *A la recherche d'un sens*. Gérard Lenclud : *Clanisme, Etat et société : à propos d'un ouvrage de J. Gil*. Claude Olivesi : *Corse : une redéfinition de l'articulation à l'Etat*. Anne Codaccioni-Meistersheim : *La Corse, l'en-vie, la mort*. Dominique Bosseur-Salini, Marie-Jeanne Nicoli, Francesca Lantieri : *L'île, figure-paradoxe*. Nicolas Secondi, Jean-Pierre Santoni : *La question du père : éléments clés pour une "analyse" du problème corse*. Jacques Thiers : *Idéologie diglossique et production de sens*. Jacques Fusina : *La question de la nouveauté dans la poésie corse actuelle*. André Nicolai : *... Et mourir de plaisir ?*

III. *Quel concret pour la Corse ?* Michel Biggi : *Le commerce en Corse. Naissance et mutation d'un "nouveau premier secteur" économique insulaire*. François de Casabianca : *Y a-t-il une place pour un développement des zones montagneuses en Méditerranée ?* Ghjermana de Zerbi : *Arpiu di ghjumenta un tomba cavallu ou De la difficulté d'une voie/voix féministe en Corse ?* Danièle Maoudj : *Mes deux montagnes : de Tizi-Ouzou à Zonza*. Jean-Pierre Bonnafoux : *La Corse, les Corses et l'Etat*. Alberto Merler : *Evolution de la classe politique dépendante en situation de complexité sociale accrue*. Paul Dalmas-Alfonsi : *Propos sur l'ethnie corse*. Wanda Dressler-Holohan : *Le mouvement social corse. Evolution des paradigmes*.

## LE DISCOURS DU JOURNAL *EL PAIS*

par Gérard Imbert

Dans le bouillonnement éditorial de l'après-franquisme, le quotidien *El Pais* est devenu rapidement une référence pour les intellectuels espagnols et la classe politique. Son rôle a été fondamental aussi bien pour la formation de l'opinion publique à l'heure de la démocratisation que pour l'introduction, dans le discours social, de multiples débats tenus jusque là hors des tribunes publiques.

A partir d'*El Pais*, Gérard Imbert propose une méthode d'analyse du discours de la presse.

Collection : Maison des pays ibériques

16 x 24

Prix : 80 F

196 pages

ISBN 2-222-03974-6

### *Bon de commande*

Nom.....

Adresse .....

Ville, code postal, pays .....

Titre.....

Participation aux frais de port : - pour un ouvrage : France, 15 F; étranger, 25 F;

- pour les ouvrages suivants : France, 10 F; étranger, 20 F.

Règlement à l'ordre des Presses du CNRS (chèque bancaire, chèque postal, mandat).

A compléter et à retourner accompagné de votre règlement aux :  
**Presses du CNRS - 20-22 rue Saint Amand - 75015 Paris**

## BULLETIN D'ABONNEMENT / SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name : .....  
Adresse/Address : .....  
Code postal, ville / postal code, city : .....  
Pays /country : .....

Souscription d'un abonnement de un an / Subscription for one year to :  
*Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples*  
de soutien / supporter rate .....  
ordinaire / normal rate .....  
à partir du numéro .....

### Mode de règlement / Payment

\* Chèque bancaire à l'ordre de Peuples méditerranéens, adressé à  
/Bank cheque to the order of Mediterranean peoples, addressed to :  
**Peuples méditerranéens, B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07.**

\* Virement à notre banque / Transfer to our bank :  
Banque nationale de Paris, avenue de Breteuil 75015 Paris.  
30004/01924/00254660/92

\* Facture / Invoice

**Conditions d'abonnement / Subscription rate** (francs français / french francs). France et étranger / France and other countries :

Individus / Individuals : 210 FF

Institutions / Institutions : 255 FF

Abonnement de soutien / Supporter rate : 350 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les "abonnements permanents" à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de douze mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Achevé d'imprimer par

**PARA**   
**GRAPHIC**

**7200-S08**

**PB-24**

**C**

**BT**

31240 L'UNION (Toulouse)

Dépôt légal : Décembre 1989











REVUE TRIME

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA

909.09822P462

C001

PEUPLES MEDITERRANEENS PARIS

47 1989



3 0112 025192961

**Hassan FANINE, Guy LEONARD** : Ecritures.  
Carnet de Hassan. Façades de quartiers  
populaires de Casablanca.

**Francesc HERNANDEZ, Francesc MERCADÉ** :  
Espagne, une pluralité d'identités.

**Nico KIELSTRA** : The changing repertoire of  
contention in 19th century Narbonne.

**Abderrahmane MOUSSAOUI** : Le Maghreb  
central. Economie et société au XVII<sup>e</sup> siècle  
d'après un manuscrit de *fiq'h*.

**Gilles LAVIGNE** : Nice, l'avenir incertain d'une ville  
d'avenir.

**Sami ALRABAA** : Bulaq, moral discourse.

**Khalil ZAMITI** : La société tunisienne.